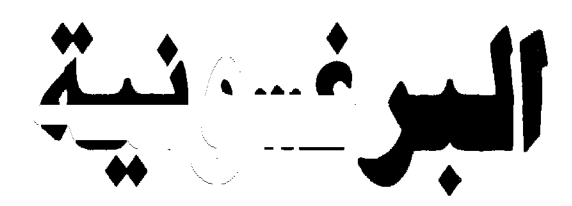
جيل دولوز



تعريب

أسامة الحاج





البرغسونية

الطبعة الأولى

1417هـ 1997م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت ـ الحمرا ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام

هاتف : 802296- 802407- 802428

ص. ب : 113/ 6311 ـ بيروت ـ لبنان

تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

جيل دولوز

البرغسونية

تعريب

أسامة الحاج



هذا تعريب لكتاب:

Le bergsonisme

GILLES DELEUZE

الفصل الأول

الحدس كمنهج

يشكّل الزمان* Durée، والذاكرة Mémoire، والاندفاع الحيوي Elan vital الأطوار الكبرى لفلسفة برغسون. وموضوع هذا الكتاب هو تحديد العلاقة بين هذه المفاهيم الثلاثة، والتطور الذي تستتبعه..

إن الحدس هو منهج البرغسونية، والحدس ليس عاطفة ولا إلهاماً، أو انجذاباً مشوشاً، بل هو منهجٌ مُعَد، وحتى أحد مناهج الفلسفة الأكثر إعداداً. له قواعده الصارمة، التي تشكل ما يسميه برغسون «الزمان» في الفلسفة. صحيح أن برغسون يلح على التالي: إن الحدس، كما يفهمه منهجياً، يفترض الزمان. «كانت هذه الاعتبارات حول الزمان تبدو لنا حاسمة. ودرجةً بعد درجةٍ، رفعت لنا الحدس إلى مقام منهج فلسفي. والحدس، من جهة أخرى، كلمة تَرَدَّدْنا أمامها

(*) سوف نستخدم كلمة الزمان للدلالة على كلمة Durée، بينما نستعمل الزمن لتعريب temps مضمِّنين كلمة الزمان معنى الدوام والاستمرار، بينما نعطي الزمن معنى الكتلة الزمنية الناجزة، علماً أننا سوف نستخدم أيضاً، أحياناً، كلمة دوام بالذات في تعريبنا لكلمة Durée. (المعرب).

طويلاً[1]. وقد كتب إلى هوفدينغ: «إن نظرية الحدس التي تشدّد عليها أكثر بكثير مما على نظرية الزمان لم تظهر لي إلا بعد هذه الأخيرة بزمن طويل»[2].

لكن لكلمة أول وكلمة ثانٍ الكثير من المعنى. فمن المؤكد أن الحدس ثانٍ بالنسبة للزمان أو الذاكرة. لكن إذا كانت هذه المفاهيم تدل بحد ذاتها على حقائق وتجارب مَعيشة، فهي لا تعطينا إلى الآن أي وسيلة لمعرفتها (بدقة شبيهة بدقة العلم). والعجيب أنه يمكننا القول إن الزمان قد يبقى حدسياً فقط، بالمعنى العادي للكلمة، لو لم يكن ثمة الحدس بالضبط بوصفه منهجاً، بالمعنى البرغسوني على وجه الحصر. ويعود ذلك إلى أن برغسون كان يعتمد على منهج الحدس لتحديد الفلسفة كنظام «دقيق» بصورة مطلقة، لا يقل دقة في حقله عن العلم، كما أنه لا

(1) PM، 1271، 25. نستشهد بمؤلّفات برغسون مستخدمين الحروف الأولى. فـ **Essai sur les données immédiates de la conscience** الـصـادر عـام 1889، يـصـبـح **Matière et Mémoire, DI**، 1896، يـصـبـح **MM**. و**Le Rire**، 1900: **R**. و**L'Evolution créatrice**، 1907: **EC**. و**L'Energie spirituelle**، 1919: **ES**. و**Durée et simultanéité**، 1922: **DS**. و**Les deux sources de la morale et de la religion**، 1932: **MR**. و**La Pensée et le Mouvant**، 1941: **PM**. ـ ونحن نستشهد بـ **DS** على أساس الطبعة الرابعة، أما بالنسبة لكل المؤلفات الأخرى، فإسناداتنا تحيل أولاً إلى ترقيم صفحات طبعة الذكرى المئوية (PUF) ثم وفقاً لإشارات هذه الأخيرة، إلى إعادات الطبع التي تمت فيّ 1939 ـ 1941.

(2) **Lettre à Höffding, 1916** (أنظر **Ecrits et Paroles**، الجزء الثالث، ص 456).

يقل عنه قابليةً للتمديد والنقل. ولولا خيط الحدس المنهجي، لبقيت العلاقات بين الزمان والذاكرة والاندفاع الحيوي غير محددة من وجهة نظر المعرفة. وعلى كل هذه الوجوه، ينبغي أن نضع الحدس، كمنهج صارم ودقيق، في المقام الأول لعرضٍ[1].

إن المسألة الميتودولوجية الأعم إنما هي التالية: كيف يمكن الحدس، الذي يدل قبل كل شيء على معرفة مباشرة، أن يكوِّن منهجاً عندما يقال إن المنهج يستتبع بصورة جوهرية توسُّطاً أو عدة توسُّطات؟ إن برغسون غالباً ما يقدم الحدس كفعل بسيط، لكن البساطة تستبعد في رأيه تعددية نوعية وافتراضية للاتجاهات المتنوعة التي تتفعّل* فيها. وبهذا المعنى، يستتبع الحدس تعدداً في المعاني، ورؤيات متعددة غير قابلة للاختزال[2]. إن برغسون يميز بشكل أساسي ثلاثة أنواع من الأفعال، التي تحدد قواعد المنهج: الأول يتعلق بطرح المشكلات وخلقها؛ والثاني باكتشاف اختلافات حقيقية في الطبيعة؛ والثالث بإدراك الزمن الحقيقي. وبتبيان كيف ننتقل من معنى إلى الآخر، وما هو «المعنى الأساسي»، نقع على بساطة الحدس كفعلٍ معيش، للإجابة عن السؤال الميتودولوجي العام.



(1) حول استخدام كلمة حدس، وحول أصل المفهوم، في كتابَيْ DI وMM، تستحسن العودة الى كتاب السيد هوسون، L'intellectualisme de Bergson، الصادر عن PUF، 1947، ص 6 ـ 10.

(*) أي تنتقل من القوة الى الفعل (المعرب).

(2) PM 1274 ـ 1275، 29 ـ 30.

القاعدة الأولى: نقل امتحان الصحيح والخطأ إلى المشكلات بحد ذاتها، وكشف المشكلات الزائفة، والمصالحة بين الحقيقة والخلق على مستوى المشكلات.

في الواقع، إننا نخطئ حين نعتقد بأن الصحيح والخطأ يتعلقان فقط بالحلول، لا يبتدئان إلا مع الحلول. هذه الفكرة المسبقة هي فكرة اجتماعية (لأن المجتمع، واللغة التي تنقل منه الأوامر، «يعطيان» نا مشكلات جاهزة، كما لو كانت خارجة من «كراتين المدينة الادارية»، ويفرضان علينا أن «نحلها»، عبر ترك هامش ضيق من الحرية لنا). أكثر من ذلك، إن الفكرة المسبقة صبيانية ومدرسية: المعلم هو الذي «يعطي» مشكلات، ومهمة التلميذ أن يكتشف حلها. وبذلك يجري إبقاؤنا في نوع من العبودية، والحرية الحقيقية تكمن في قدرة على اتخاذ القرار، على تشكيل المشكلات بحد ذاتها: هذه القدرة، «نصف الالهية»، تستتبع اختفاء المشكلات الزائفة مثلما الظهور الخلاّق للمشكلات الحقيقية. «الحقيقة هي أن الأمر يتعلق، في الفلسفة وحتى في غيرها، بـ إيجاد المشكلة وبالتالي طرحها، أكثر مما بحلها. لأن مشكلة نظرية تُحل ما أن يتم طرحها بشكل جيد. وأنا أعني بذلك أن حلها يوجد عندئذٍ في الحال، مع أنه يمكن أن يبقى مَخْفِيّاً، ومغطّى، إذا صحّ التعبير، ويبقى أن يجري كشف الغطاء عنه. لكن طرح المشكلة ليس مجرد الاكتشاف، أنه الاختراع. فالاكتشاف يتناول ما هو موجود سابقاً، بالفعل أو بالقوة؛ كان مؤكداً إذاً أنه سيجيء عاجلاً أو آجلاً. أما الاختراع فيعطي الوجود لما لم يكن موجوداً، لما كان يمكن ألا يجيء أبداً.

وقَبْلاً في الرياضيات، وبالأحرى في ما وراء الطبيعة، يكمن جهد الاختراع أغلب الأحيان في حفز المشكلة، في خلق العناصر* التي سوف تنطرح بها. إن طرح المشكلة وحلها هما قريبان جداً ها هنا للتعادل: لا تنطرح المشكلات الحقيقية الكبرى إلا حين تُحَل»[1].

إن كل تاريخ الرياضيات يعطي الحق لبرغسون. ليس هذا وحسب، بل إننا سنقارن الجملة الأخيرة من نص برغسون مع صيغة ماركس، الصحيحة لأجل الممارسة بالذات: «لا تطرح البشرية على نفسها إلا المشكلات التي تستطيع حلها». ففي الحالتين، لا يتعلق الأمر بالقول إن المشكلات تشبه ظل حلول موجودة سلفاً؛ إن السياق بكامله يشير إلى العكس). ولا يتعلق الأمر أكثر بالقول إن المشكلات وحدها هي التي تهم. على العكس، إن الحل هو المهم، لكن للمشكلة دائماً الحل الذي تستحقه تبعاً للطريقة التي تنطرح بها، وللشروط التي يجري تحديدها وفقاً لها بوصفها مشكلة، وللوسائل والعناصر التي في متناولنا لطرحها. وبهذا المعنى، فإنّ تاريخ الناس، سواء لجهة النظرية أو لجهة الممارسة، هو تاريخ تكوين المشكلات. هنا بالذات يصنعون تاريخهم، ووعيُ هذا النشاط إنما هو كانتزاع الحريسة. (صحيح أن مفهوم المشكلة لدى برغسون يمد جذوره ما وراء التاريخ، في الحياة بالذات أو في الاندفاع الحيوي: إن

(*) المقصود هنا العناصر التي تحدد مشكلة أو مسألة ما، Les termes، ما يشكل حدودها (م).

(1) PM، 1293، 51 ـ 52 (حول «الحالة نصف الإلهية»، أنظر 1306، 68).

الحياة هي التي تتحدد بشكل أساسي في فعل الالتفاف حول العقبات، وطرح مشكلة وحلها. إن بناء الجسم هو طرحٌ للمشكلة وحل لها في الوقت ذاته)[1].

لكن كيف نوفّق بين هذه القدرة المكوِّنة في المشكلة ومعيار الصحيح؟ فإذا كان سهلاً نسبياً تحديد الصحيح؟ فإذا كان سهلاً نسبياً تحديد الصحيح والزائف بالنسبة إلى الحلول، في حين تكون مشكلةٌ ما مطروحة، يبدو أصعب كثيراً أن يقال أين يكمن الصحيح والزائف، حين نطبّقهما على طرح المشكلات بالذات. إن الكثير من الفلاسفة من هذه الناحية يبدون وقد سقطوا في طوق: إذ يعون ضرورة نقل امتحان الصحيح والزائف إلى ما وراء الحلول، إلى المشكلات بالذات؛ يكتفون بتحديد صحة مشكلة أو زيفها بإمكانية أن تتلقى حلاً أو استحالة ذلك. وميزة برغسون الكبرى هي على العكس في كونه جرّب تحديداً باطناً للزائف في تعبير «مشكلة زائفة». من هنا قاعدة مكمّلة للقاعدة العامة السابقة.

قاعدة مكمّلة: المشكلات الزائفة نوعان، «مشكلات غير موجودة» تتحدد بكون عناصرها بالذت إنما تستتبع خلطاً بين الـ «مع» والـ «الإلا*»؛ و«مشكلات أسيء طرحها» تتحدد في كون عناصرها تمثّل خلائط محللة بشكل سيّء.

(1) يرى برغسون أن لمقولة المشكلة أهمية بيولوجية أكبر بكثير من الأهمية، السلبية، لمقولة الحاجة.

(*) علامتا الجمع والطرح (م).

ويعطي برغسون كأمثلة على النموذج الأول مشكلة اللاوجود، ومشكلة الفوضى أو مشكلة الممكن (مشكلتَيْ المعرفة والوجود)؛ وكأمثلة على النموذج الثاني، مشكلة الحرية أو مشكلة الحِدّة intensité[1]. وتحليلاتُه في هذا الصدد مشهورة. وهي تقوم، في الحالة الأولى، على تبيان أنه ليس هنالك، في فكرة اللاوجود، أقل، بل أكثر مما في فكرة الوجود، في الفوضى مما في النظام؛ في الممكن مما في الواقع. فهنالك في فكرة اللاوجود، فعلاً، فكرة الوجود، بالإضافة إلى عملية نفي معمَّم منطقية، بالاضافة إلى الدافع النفساني الخاص لهذه العملية (حين لا يناسب وجودٌ ما ما نتوقعه، وندركه فقط كافتقادٍ لما يثير اهتمامنا، كغيابٍ له). وفي فكرة الفوضى، ثمة منذ الآن فكرة النظام، زائد نفيه، زائد الدافع إلى هذا النفي (حين نصادف نظاماً هو غير ذلك الذي كنا نتوقعه). وفي فكرة الممكن، هنالك أكثر مما في فكرة الواقع: «لأن الممكن ليس سوى الواقع وقد زيد عليه فعلٌ للعقل يلقي بصورته في الماضي ما أن يَحْدُث» والدافع إلى هذا الفعل «حين نخلط بين ظهور حقيقةٍ ما في الكون وتَوَالي حالات في منظومة مقفلة)[2].

(1) PM، 1336، 105. ـ يتغير توزيع الأمثلة وفقاً لنصوص برغسون. وليس في ذلك ما يدهش، لأننا سنرى أن كل مشكلة زائفة تُظهر الوجهين في تناسب متغيِّر. حول الحرية والحدة كمشكلتين زائفتين، أنظر PM، 1268، 20.

(2) PM، 1339، 110. ـ حول نقد الفوضى واللاوجود، أنظر أيضاً EC، 683، 223 وما بعدها، و730 و278 وما بعدها.

حين نسأل «لماذا شيءٌ ما أفضل من لا شيء؟»، أو «لماذا النظام بدلاً من الفوضى؟»، أو «لماذا هذا بدلاً من ذاك (ذاك الذي كان ممكناً أيضاً)؟»، نقع في العيب نفسه: نخلط بين الزائد والناقص، نتصرف كما لو أن اللاوجود كان قائماً قبل الوجود، والفوضى قبل النظام، والممكن قبل الكينونة. كما لو أن الوجود جاء ليملأ فراغاً، والنظام لينظم فوضى سابقة، والواقع ليحقق إمكانية أولى. إن الوجود أو النظام أو الموجود هي الحقيقة بالذات؛ لكن ثمة في المشكلة الزائفة وهمٌ أساسي، «حركة مرتدة للصحيح» بموجبها يكون مفترضاً بالوجود والنظام والموجود أن تسبق نفسها أو تسبق الفعل الخلاق الذي يكوّنها، عن طَريق عكسها إلى الوراء صورة عن ذاتها في إمكانية، فوضى، لا وجود مفترض أنها أولية. وهذه الموضوعة جوهريةٌ في فلسفة برغسون: إنها تلخص نقده للنافي، وكل أشكال النفي كمصادر لمشكلات زائفة.

إن المشكلات المساء طرحها، أو النموذج الثاني من المشكلات الزائفة، تبدو تُدْخِل آليّة مختلفة: يتعلق الأمر هذه المرة بخلائط محللة بشكل سيء، نجمع فيها بطريقة تعسفية أشياء تختلف من حيث طبيعتها. ينطرح السؤال مثلاً إذا كانت السعادة هي اللذة أوْ لا؛ لكن ربما كلمة لذة تشمل حالات متنوعة جداً لا يمكن اختزالها، والأمر ذاته يقال عن فكرة السعادة. فإذا لم تكن العناصر تتوافق مع «تمفصلات طبيعية»، تكون المشكلة عندئذٍ زائفة، لا تتعلق بـ «طبيعة الأشياء

بالذات»[1]. وهنا أيضاً، مشهورةٌ تحليلات برغسون، حين يفضح الحدّة على أنها هذا الخليط: إذا خلطنا بين نوعية الاحساس والحيِّز العضلي الذي يتناسب معه، أو وكمية السبب الفيزيائي الذي ينتجه، يستتبع مفهوم الحدّة مزيجاً غير نفي بين تحديدات تختلف من حيث الطبيعة، بحيث ان السؤال «كم يكبر الإحساس؟» يحيل دائماً إلى مشكلة مُساء طرحها[2]. والأمر ذاته يقال عن مشكلة الحرية حيث يجري الخلط بين نموذجين من «التعددية»، تعددية العناصر المتجاورة في الحيّز وتعددية الحالات التي تذوب في الزمان.

فلنعد إلى النموذج الأول للمشكلات الزائفة. يقول برغسون إنه يجري فيها أخذ علامة الزيادة على أنها علامة النقصان. لكن يحصل أيضاً أن يقول برغسون إنه يجري فيها أخذ علامة الزيادة على أنها علامة النقصان. لكن يحصل أيضاً أن يقول برغسون إنه يجري فيها أخذ علامة النقصان على أنها علامة الزيادة: مثلما أن الشك بخصوص عمل ما لا يضاف إلى العمل إلا في الظاهر، لكنه ينم في الواقع عن نصف إرادة، لا ينضاف النفي إلى ما ينفيه، بل ينم فقط عن ضعف في ذلك الذي ينفي. «نشعر بأن إرادةً أو فكرة خلاقة بصورة مطلقة ممتلئةٌ بذاتها بصورة مفرطة، في جسامتها كواقع، بحيث لا يمكن أن تلامسَها فكرةُ افتقادٍ للنظام أو افتقادٍ للوجود. إن تصور إمكانية الفوضى المطلقة، وبالأحرى العدم، يكون بالنسبة إليها القول في نفسها

(1) PM، 1293 ـ 1294، 52 ـ 53.

(2) أنظر DI، الفصل الأول.

إنه كان بالامكان ألا توجد إطلاقاً، وسيكون ذلك عندئذٍ ضعفاً لا يتفق مع طبيعتها التي هي قوة. . . ليس هذا علامة زيادة، بل هو علامة نقصان؛ إنه عجز في الارادة»[1]. - هل هنالك تناقض بين الصيغتين، حيث اللاسكون يُصوَّر تارة على أنه علامة زيادة بالنسبة للكون، وطوراً كعلامة نقصان؟ ليس ثمة تناقض إذا فكرنا في أن ما يشهِّر به برغسون في المشكلات «غير الموجودة»، إنما هو على أية حال هوس التفكير بعبارات زيادة ونقصان. إن فكرة الفوضى désordre تظهر حين لا يرى المرء أن هنالك نظامين أو عدة أنظمة ordres عصبية على الاختزال (مثلاً نظام الحياة ونظام الآلية mécanisme، اللذين يكون أحدهما حاضراً حين الآخر غائب)، وبدلاً من ذلك يأخذ بالاعتبار فقط فكرة عامة عن النظام، يكتفي بأن يعارض بها الفوضى désordre وبأن يفكر من ضمن علاقة بفكرة الفوضى. إن فكرة اللا - كون تظهر حين لا ندرك الحقائق المختلفة التي يحل بعضها محل البعض الآخر إلى لا نهاية، وبدلاً من ذلك نخلط في ما بينها في تجانس كينونة d'un être على وجه العموم، لم تعد تستطيع إلا أن تعارض العدم، أن ترتبط se rapporter au بالعدم. وتظهر فكرة الممكن حين لا يدرك المرء كل موجود في مجمل الوجود بعنصر مكوَّن سابقاً يُفترض أن كل شيء خرج منه بفعل «تحقُّق réalisation» بسيط.

باختصار، في كل مرة يتم فيها التفكير بعبارتي الزيادة أو

(1) PM، 1304 - 1305، 66.

النقصان، يكون قد جرى إهمال الفروق في الطبيعة بين النظامين، أو بين الكينونات، بين الموجودات. وبذلك نرى كيف يستند أول نموذج من المشكلات الزائفة إلى النموذج الثاني، في الدرجة الأخيرة: تولد فكرة الفوضى من فكرة عامة للنظام كخليط أسيء تحليله، الخ. وربما هذا خطأ الفكر الأكثر عمومية، خطأ العلم والميتافيزيا المشترك، أن يجري تصور كل شيء بعبارات الزيادة والنقصان، وألا تُرَى غير اختلافات في الدرجة، أو اختلافات في الحدة، حيث ثمة اختلافات في الطبيعة إذا دققنا في العمق.

إننا إذاً فريسةُ وهم أساسي يتناسب مع وجهي المشكلة الزائفة. إن فكرة مشكِلة زائفة بحد ذاتها تستتبع في الواقع أنه ليس علينا أن نصارع مجرد أخطاء (حلول زائفة)، بل شيئاً أكثر عمقاً: وهماً يجذبنا وراءه، أو نسبح فيه، لا ينفصل عن شرطنا، سراباً، كما يقول برغسون بصدد عكس الممكن إلى الوراء. إن برغسون يستعير فكرة من كانط، على أن يتولى تحويلها بالكامل: إن كانط هو الذي كان يبيّن أن العقل في عمق أعماقه لا يولِّد أخطاء بل أوهاماً محتومة كان بالامكان فقط تحاشي نتيجتها. ومع أن برغسون يحدد بصورة أخرى طبيعة المشكلات الزائفة، ومع أن النقد الكانطي يبدو له مجموعة من المشكلات المطروحة بصورة سيئة، فهو يتعامل مع الوهم بصورة مشابهة للطريقة التي يتعامل بها كانط معه. إن الوهم يتأسس في عمق أعماق العقل l'intelligence، وهو ليس مبدّداً ولا يمكن تبديده، لكن إذا أردنا الدقة فهو يمكن

نقط أن يُبعَد (أو يُكبت)[1]. إن لدينا ميلاً إلى التفكير بعبارات الزيادة والنقصان، أي أن نرى الطبيعة. وفي وجه هذا الميل الفكري، لا يمكننا الرد إلا ـ في العقل، أيضاً ـ بميل آخر، نقدي. لكن ما هو بالضبط مصدر هذا الميل الثاني؟ إن الحدس وحده قادر على حفزه وتحريكه لأنه يعثر على الفروق في الطبيعة وراء الفروق في الدرجة، ويُبْلغ العقل المقاييس التي تتيح التمييز بين المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة. إن برغسون يبيّن أن العقل هو القوة التي تطرح المشكلات عموماً (أما الغريزة فهي بالأحرى قوة إيجاد الحلول)[2]. لكن الحدس وحده يقرر ما الصحيح وما الزائف في المشكلات المطروحة، على أن يدفع العقل للارتداد على ذاته.

❀ ❀ ❀

القاعدة الثانية: الصراع ضد الوهم، العثور على الاختلافات الحقيقية في الطبيعة أو تمفصلات الواقع[3].

إن ثنائيات dualismes برغسون مشهورة: الزمان ـ الحيّز[*]،

---

(1) أنظر هامشاً مهماً في PM، 1306، 68.

(2) EC، 623، 152.

(3) إن الفروق في الطبيعة أو تمفصلات الواقع هي إصطلاحات، وموضوعات ثابتة في فلسفة برغسون: أنظر بوجه خاص المدخل إلى PM، في «مواضع شتى. بهذا المعنى بالذات يمكن الكلام على أفلاطونية برغسونية (طريقة التقسيم)؛ هو يجب أن يستشهد بنص لأفلاطون، حول التقطيع والطاهي الماهر. أنظر EC، 627، 157.

(*) الحيّز هو المدى أو الفُسحة أو المسافة (م).

النوعية ـ الكمية، المتنافر ـ المتجانس، متصل ـ متقطع، التعدديتين الإثنتين، ذاكرة ـ مادة، تذكار ـ إدراك (حسي)، تقلص ـ استرخاء، غريزة ـ عقل، المصدرين الاثنين، الخ. حتى العناوين التي يضعها برغسون فوق كل صفحة من صفحات كتبه تشهد على ميله إلى الثنائيات ـ التي لا تشكل مع ذلك أهم ما في فلسفته: ما هو معناها إذاً؟ يتعلق الأمر دائماً، بحسب برغسون، بقسمة خليط وفقاً لتمفصلاته الطبيعية، أي إلى عناصر تختلف من حيث الطبيعة. إن الحدس كطريقة هو طريقة تقسيم، ذات روحية أفلاطونية. إن برغسون لا يجهل أن الأشياء تمتزج في الحقيقة، في الواقع؛ إن التجربة بحد ذاتها لا تسلمنا إلا خلائط. لكن المصيبة ليست هنا. فعلى سبيل المثال، نكوّن عن الزمن تصوُّراً مشبعاً بالحيّز* l'espace. إن ما يدعو للأسف إنما هو كوننا لم نعد نعرف أن نميز في هذا التصور العنصرين المكونين اللذين يختلفان من حيث الطبيعة، الحضورين الخالصين للزمان والمدى. إننا نخلط الزمان والمدى بصورة ممتازة بحيث لا نعود قادرين على أنْ نعارض بمزيجهما إلا مبدأ مفترضاً في الوقت نفسه أنه ليس مكانياً ولا زمنياً، مبدأ لم يعد الحيّز والزمن، الزمان والمدى، بالنسبة إليه إلا انحطاطات[1] وعلى سبيل المثال أيضاً، نمزج التذكار والادراك (الحسي)؛ لكننا لا نعرف أن نتعرف إلى ما له علاقة بالادراك، وما له علاقة بالتذكار، لا نعود نميز في التصور الحضورين الخالصين للمادة

---

(1) EC، 764، 318.

والذاكرة، ولا نعود نرى إلا فروقاً في الدرجة بين إدراكات - تذكارات وتذكارات - إدراكات. باختصار، إننا نقيس المزائج بوحدة هي ذاتها غير نقية وباتت ممزوجة. لقد فقدنا صواب الأخلاط. إن وسواس النقي لدى برغسون يرجع إلى هذا الإحياء للفروق في الطبيعة. وحده الشيء الذي يختلف من حيث الطبيعة يمكن أن يوصف بأنه نقي، لكن لا يختلف من حيث الطبيعة إلا نَزَعاتٍ (ميول)[1]. يتعلق الأمر إذاً بقسمة الخليط إنطلاقاً من نزعات نوعية وموصوفة، أي على أساس الطريقة التي يمزج بها الزمان والمدى المحددين كحركات، كاتجاهات لحركات (هكذا الزمان - التقلص والمادة الاسترخاء). إن الحدس كطريقةٍ للقسمة شَبَهاً بتحليل صورية سابق للتجربة transcendantale: إذا كان الخليط يمثل الفعل le fait، ينبغي قسمته إلى نزعات أو إلى حضورات خالصة (نقية) ليست موجودة إلا قانوناً en droit[2]. يجري تجاوز التجربة نحو شروط للتجربة (لكن هذه الأخيرة ليست، على الطريقة الكانطية، شروط كل تجربة ممكنة، إنها شروط التجربة (الفعلية).

تلك هي اللازمة البرغسونية: جرت رؤية فروقات في الدرجة فقط ثمة حيث فروق في الطبيعة. وتحت هذا الموضوع الأساسي، يجمع برغسون انتقاداته الرئيسية الأكثر تنوعاً. فعلى

---

(1) على سبيل المثال: حول العقل والغريزة اللذين يؤلفان خليطاً لا يمكن أن نفصل منه، في حالة النقاء، إلا نَزَعات، أنظر EC، 610، 137.

(2) حول التعارض «فعلاً - قانوناً»، أنظر MM، الفصل الأول (لا سيما 213، 68). وبشأن التمييز بين «الحضور والتصور»، 185، 32.

الميتافيزيا، سوف يأخذ بصورة أساسية كونها لم تر غير فروقات في الدرجة بين زمن محيّز* وأبدية مفترضةٍ أولى (الزمن كانحطاط، أو استرخاء أو تناقص في الوجود. . .): كل الكائنات محددة ضمن سُلّم من الحدة، بين حدّي كمال وعدم. لكن على العلم، سوف يكون له مأخذ مشابه؛ وليس هنالك من تعريف آخر للآلية (الميكانيزم) غير التعريف الذي يستحضر أيضاً زمناً محيّزاً؛ لا تعود الكائنات تقدّم وفقاً له غير فروقات في الدرجة، والموقع، والبُعد، والنسبة. ثمة آلية حتى في التطورية، بمقدار ما تُطرح هذه كمسلّمةٍ تطوراً وحيداً الخط، وتجعلنا ننتقل من تنظيم حي إلى آخر بفعل مجرد وسائط، وانتقالات وتغيرات في الدرجة. وفي هذا الجهل للفروقات الحقيقية في الطبيعة يظهر كل مصدر المشكلات الزائفة والأوهام التي نرزح تحتها: منذ أول فصل في كتاب المادة والذاكرة (Matière et Mémoire)، يبيّن برغسون كيف أن نسيان الفروقات في الطبيعة، بين الإدراك والتعلق من جهة، والإدراك والتذكار من جهة أخرى، يولد كل أنواع المشكلات الزائفة بأن يجعلنا نؤمن بطابع غير ممتد لإدراكنا (الحسي)؛ «سوف نجد، في هذه الفكرة القائلة إننا نُسْقط خارجنا حالاتٍ داخلية صرفة، الكثير من إساءات الفهم، ومن الأجوبة العرجاء عن أسئلة أسيء طرحها. . .»[1].

ما من نص يبيّن قدر ما يبيّن هذا الفصل الأول من المادة

(*) أي مربوط بالحيّز أو المدى، أو محدّد فيه (م).

(1) MM، 197، 47.

والذاكرة تعقيد معالجة الحدس كطريقة قسمة. ويتعلق الأمر بقسمة التصور إلى عناصر تشرطه، إلى حضورات صرفة أو نزعات تختلف من حيث طبيعتها. كيف يتصرف برغسون؟ إنه ليسأل أولاً بين ماذا وماذا يمكن (أو لا يمكن) أن يكون ثمة فرق في الطبيعة. والجواب الأول هو انه لما كان الدماغ «صورة» بين صور أخرى، أو يؤمّن بعض الحركات بين حركات أخرى، لا يمكن أن يكون ثمة فرق في الطبيعة بين قوة الدماغ المسماة مدرِكةً ووظائف المخ الارتكاسية. لا يصنع الدماغ إذاً تصورات، لكنه يعقّد فقط العلاقة بين حركة متلقاة (إثارة) وحركة منفَّذة (جواب). وهو يثبت (وجود) فسحةٍ بين الاثنتين، سواء قسم إلى ما لا نهاية له الحركة الملتقاة، أو جعل سلسلة متعددة من ردود الفعل الممكنة امتداداً لها. ولا يغير شيئاً أن تستفيد تذكارات من هذه الفسحة، أو «تحشر نفسها» بحصر المعنى. يمكننا الآن أن نزيلها على أساس أنها من «خلط» آخر. فعلى الخط الذي نتولى رسمه، ليس لدينا، ولا يمكن أن يكون لدينا غير مادة وحركة، حركة معقدة بعض الشيء، مؤخَّرة إلى هذا الحد أو ذاك. إن المسألة هي برُمّتها أن نعرف إذا لم نكن بتنا، بواسطة ذلك بالذات نمتلك الإدراك أيضاً. فبفضل الفسحة l'écart الدماغية، يمكن الكائن ألا يستبقي من شيء مادي، ومن الأعمال التي تصدر عنه، إلا ما يهمه[1]. بحيث أن الإدراك

(1) MM، 186، 33: «إذا كانت الكائنات الحية تشكل في الكون «مراكز لا تحديد indétermination»، وإذا كانت درجة اللاتحديد هذا تقاس بعدد وظائفها وبارتفاعها، فإننا نتصور أن حضورها لوحده يمكن أن يعادل إلغاء كل أجزاء الموضوعات التي لا تهمها وظائفها».

الحسي ليس الموضوع L'objet زائد بعض الشيء، بل الموضوع ناقص بعض الشيء، ناقص كل ما لا يهمنا. أي أن الموضوع بحد ذاته يختلط مع إدراكٍ خالص تقديري، في الوقت نفسه الذي يختلط إدراكنا الفعلي مع الموضوع، الذي يطرح منه فقط ما ليس يهمنا. من هنا أطروحة برغسون المشهورة، التي سيكون علينا أن نحلل كل نتائجها: إننا ندرك الأشياء حيث تكون موجودة، يضعنا الإدزاك على الفور داخل المادة، يكون لا شخصياً ويتطابق مع الموضوع المُدْرَك. وعلى هذا الخط، تمثلت الطريقة البرغسونية برمتها في البحث بادئ ذي بدء عن التعابير التي لم يكن يمكن أن يوجد فيها اختلاف في الطبيعة: لا يمكن أن يكون هناك اختلاف في الطبيعة، بل فقط اختلاف في الدرجة، بين قوة faculté الدماغ ووظيفة المخ، بين إدراك المادة والمادة بالذات.

إننا قادرون عندئذٍ على رسم الخط الثاني، ذلك الذي يختلف عن الأول من حيث الطبيعة. فلإثبات الأول، كنا بحاجات إلى تخيلات fictions: كنا نفترض أن الجسم نقطة رياضية صرفة في الحيِّز، لحظة صرفة، أو تعاقب لحظات في الزمن. لكن تلك التخيلات لم تكن مجرد فرضيات: كانت تتمثل في الدفع إلى ما وراء التجربة باتجاه مأخوذ من التجربة بحد ذاتها؛ وهكذا فقط كان في وسعنا أن نستخرج جانباً بكامله من شروط التجربة. يبقى أن نتساءل الآن ما الذي يأتي ليملأ الفسحة الدماغية، ما الذي يستفيد منها ليتجسد. سيكون جواب برغسون ثلاثياً. إنها الانفعالية (العاطفية) affectivité، بادئ ذي بدء، التي تفترض بالضبط أن الجسم ليس مجرد نقطة رياضية، وتعطيه حجماً في

الحيّز. ثم هناك تذكارات الذاكرة، التي تربط اللحظات بعضها بالبعض الآخر وتدرج الماضي في الحاضر. وأخيراً ثمة الذاكرة أيضاً متخذةً شكلاً آخر، شكل تقلص للمادة يُبرز النوعية. (إن الذاكرة إذاً هي التي تجعل من الجسم شيئاً غير آني وتعطيه دواماً durée في الزمن). ها نحن مذاك إزاء خط جديد هو خط الذاتية، حيث تتدرج الانفعالية، الذاكرة ـ التذكار، الذاكرة ـ التقلص: سنقول عن هذه التعابير أنها تختلف من حيث الطبيعة عن تلك الخاصة بالخط السابق (الادراك ـ الموضوع ـ المادة)[1]. باختصار، إن التصور représentation ينقسم عموماً إلى اتجاهين يختلفان من حيث الطبيعة، إلى حضورين خالصين لا يدعان نفسيهما يُتصوَّران: حضور الادراك الذي يضعنا دفعةً واحدة في المادة، وحضور الذاكرة الذي يضعنا دفعة واحدة في الروح l'esprit.

ليست المسألة، مرة أخرى، هي أن يلتقي الخطان ويمتزجا. إن هذا الامتزاج هو تجربتنا بالذات، تصوُّرنا. لكن كل مشكلاتنا الزائفة تأتي من كوننا لا نعرف أن نتجاوز التجربة نحو شروط التجربة، نحو تمفصلات الواقع، وأن نعثر مجدداً على ما يختلف من حيث الطبيعة في الخلائط المعطاة لنا، والتي نحيا بها. «إن

(1) ليس من الضروري أن يكون الخط متجانساً تماماً. يمكن أن يكون خطاً منكسراً. هكذا تتميز الانفعالية على صعيد الطبيعة من الادراك، لكن ليس بالطريقة نفسها التي تتميز بها الذاكرة: في حين تتعارض ذاكرة خالصة (نقية) مع الادراك الخالص، تكون الانفعالية بالأحرى ما يشبه «نجاسة» تعكر الادراك (أنظر MM، 207، 60). سوف نرى في ما بعد كيف أن الانفعالية، والذاكرة، الخ.، تشير إلى مظاهر متنوعة جداً من الذاتية.

الإدراك والتذكار يتداخلان دائماً يتبادلان دائماً شيئاً من جواهرهما عبر ظاهرة انتضاح داخلي endosmose. يصبح دور عالم النفس - الفصل بينهما، أن يعيد لكل منهما نقاوته الطبيعية؛ هكذا قد يتوضح (عندئذٍ) عدد كبير من الصعوبات التي يثيرها علم النفس، وربما الميتافيزيا أيضاً. لكنْ كلا إطلاقاً. يراد أن تكون هذه الحالات المختلطة، المركّبة كلُّها، بعبارات غير متساوية، من إدراك نقي وتذكار خالص، حالات بسيطة. وبذلك يحكم (من يريدون ذلك) على أنفسهم بجهل التذكار الخالص والادراك الصرف، سواء بسواء، وبألا يعودوا يعرفون غير نوعٍ واحدٍ من الظاهرات سوف يسمونه تارة تذكاراً وطوراً إدراكاً حسَبما يسيطر فيه هذا أو ذاك من المظهرين، وبالتالي ألا يجدوا بين الادراك والتذكار غير اختلاف في الدرجة، لا في الطبيعة بعد الآن»[1].

إن الحدس يدفع بنا إلى تجاوز حالة التجربة نحو شروط التجربة. لكن هذه الشروط ليست عامة ولا مجردة، ليست أوسع من المشروط، إنها شروط التجربة الفعلية. يتحدث برغسون عن «المضي للبحث عن التجربة في ينابيعها، أو بالأحرى فوق هذا المنعطف الحاسم الذي إذ تلتوى فيه باتجاه نفعنا تصبح بالضبط التجربة الإنسانية»[2]. ففوق المنعطف، توجد بالضبط النقطة التي نكتشف فيها أخيراً الفروق في الطبيعة. لكن ثمة صعوبات كثيرة دون بلوغ هذه النقطة المِحْرقية focal. بحيث يجب مضاعفة

---

(1) MM، 214، 69.

(2) MM، 321، 205.

أفعال الحدس، المتناقضة في الظاهر. هكذا يحدثنا برغسون تارة عن حركة متلائمة بالضبط مع التجربة، وطوراً عن توسيع، وطوراً آخر عن شدٍّ وعن تضييق. ذلك، بادئ ذي بدء، أن تحديد كل «خط» يستتبع نوعاً من التقلص، حيث نجد أفعالاً متنوعة في الظاهر تتجمع وفقاً لتناغماتها الطبيعية، مشدودةً تبعاً لتمفصلها. لكن، من جهة أخرى، ندفع كل خط ما وراء المنعطف، وصولاً إلى النقطة التي يتجاوز فيها تجربتنا: يا له من توسيع عجيب يجبرنا على افتكار إدراكٍ خالص مماثلاً لكل المادة، وذاكرةٍ خالصةٍ مماثلةً للماضي بقضه وقضيضه. بهذا المعنى يقارن برغسون، مراراً، مسعى الفلسفة بطريقة الحساب التفاضلي (اللانهائي الصغر): حين تكون جرت الاستفادة في التجربة من ألقٍ خفيف يدلنا على خط تمفصلٍ، يبقى أن نمدّه إلى خارج التجربة ـ مثلما يعيد علماء الرياضيات، بواسطة العناصر المتناهية في الصغر التي يلاحظونها من المنحنى الفعلي، تكوين «شكل المنحنى بالذات الذي يمتد في الظلمة خلفهم»[1]. في كل الأحوال، ليس برغسون واحداً من أولئك الفلاسفة الذين ينسبون

(1) MM، 321، 206. ـ غالباً ما يبدو برغسون ينتقد التحليل اللانهائي الصغر: عبثاً يحوّل هذا التحليلُ إلى اللامتناهي الفُسحاتِ التي ينظر فيها، إنه يكتفي أيضاً بإعادة تركيب الحركة مع الحيّز المقطوع (مثلاً DI، 79 ـ 80، 89). لكن بصورة أكثر عمقاً، يشترط برغسون أن تقوم الميتافيزيا، لحسابها الخاص، بثورة مماثلة لثورة الحساب في العلم: أنظر EC، 773 ـ 786، 329 ـ 344. وعلى الميتافيزيا حتى أن تستلم «الفكرة المكوّنة لرياضياتنا»، لأجل «إحداث تفاضلات وتكاملات نوعية» (PM، 1423، 215).

إلى الفلسفة حكمة وتوازناً إنسانيين بالضبط. أن ننفتح على اللاإنساني والفوإنساني (زمانات أدنى أو أعلى من زماننا...)، ونتجاوز الشرط الإنساني، هذا هو معنى الفلسفة، لأن شرطنا يحكم علينا بأن نحيا بين الخلائط غير المحللة جيداً، وبأن نكون نحن أنفسنا خليطاً غير محلل جيداً[1].

لكن هذا التوسيع، أو حتى هذا التخطي، لا يكمن في تخطي التجربة نحو مفاهيم. ذلك أن المفاهيم تحدد فقط، على الطريقة الكانطية شروط كل تجربة ممكنة عموماً. والأمر يتعلق، هنا، على العكس بالتجربة الفعلية بكل خصوصياتها. وإذا كان يجب توسيعها، وحتى تجاوزها، فذلك فقط لإيجاد التمفصلات التي تتعلق بها هذه الخصوصيات. حتى إن شروط التجربة أقل تحديداً في مفاهيم مما في مُدرَكات Percepts خالصة[2]. وإذا كانت هذه المُدرَكات تجتمع هي ذاتها في مفهوم، فهذا مفهوم مفصَّل على الشيء بالذات، لا يناسب غيره، وليس أوسع، بمعنىً ما، مما ينبغي أن يعرضه. لأننا حين نكون تابعنا كل واحد من «الخطوط» ما وراء منعطف التجربة، ينبغي أن نقع مجدداً على النقطة التي تتقاطع فيها، والتي تتصالب فيها الاتجاهات، وتنعقد مجدداً النزعات التي تختلف من حيث الطبيعة لكي تولِّد الشيء كما نعرفه. سوف يقال إنه لا شيء أسهل من ذلك، وإن التجربة

---

(1) أنظر PM، 1416، 206. ـ و1425، 218: «ينبغي أن تكون الفلسفة جهداً لأجل تجاوز الشرط الانساني». (إن النص المستشهد به سابقاً، بصدد منعطف التجربة، هو التعليق على هذه الصيغة).

(2) PM، 1370، 148 ـ 149.

بالذات كانت قد باتت تعطينا هذه النقطة. ليس هذا بمنتهى البساطة. فبعد متابعة خطوط تباعد ما وراء المنعطف، ينبغي أن تتقاطع مجدداً، ليس في النقطة التي كنا انطلقنا منها، بل بالأحرى في نقطة تقديرية، في صورة تقديرية لنقطة الانطلاق تقع هي بالذات ما وراء منعطف التجربة وتعطينا أخيراً السبب الكافي للشيء، السبب الكافي للخليط، السبب الكافي لنقطة الانطلاق. حتى أن للتعبير «فوق المنعطف الحاسم» معنيين اثنين: فهو يدل أولاً على اللحظة التي تتباعد فيها الخطوط، المنطلقة من نقطة مشتركة مشوشة معطاة في التجربة، تتباعد بصورة متوافقة أكثر فأكثر مع الفروق الحقيقية في الطبيعة؛ ثم هو يدل على لحظة أخرى تتلاقى فيها الخطوط مجدداً، لتعطينا هذه المرة الصورة التقديرية أو السبب المتميز للنقطة المشتركة. منعطف وتغيُّر مفاجئ. ليست الثنائية إذاً غير لحظة، ينبغي أن تفضي إلى إعادة - تكوين واحدية monisme. وهذا هو السبب في أنه يطرأ، بعد التوسيع تضييقٌ أخير، مثلما التكامل بعد التفاضل. «لقد كنا نتحدث في الماضي عن خطوط الأفعال هذه التي لا يقدم كل واحدٍ منها إلا اتجاه الحقيقة لأنه لا يمضي بعيداً كفايةً: إذ نمد اثنين منها حتى النقطة التي يتقاطعان فيها، سوف نصل مع ذلك إلى الحقيقة بالذات.... إننا نعتبر أن طريقة التقاطع هذه هي الوحيدة التي يمكن أن تجعل الميتافيزيا تتقدم نهائياً»[1]. هنالك إذاً ما يشبه منعطفين متعاقبين للتجربة، في الاتجاه المعكوس:

---

(1) MR، 1186، 263.

إنهما يشكلان ما يسميه برغسون الدقة précision في الفلسفة.

يترتب على ذلك ظهور قاعدة مكمّلة للقاعدة الثانية: ليس الواقع هو فقط ما يتقطع وفقاً لتمفصلات طبيعية أو فروق في الطبيعة، إنه أيضاً ما يتقاطع ثانية وفقاً لطرق تتجه جميعاً نحو نقطة واحدة مثالية أو تقديرية.

إن لهذه القاعدة وظيفة مخصوصة هي أن تبين كيف أن مشكلة ما، لما كانت مطروحة بشكل جيد، تنزع بذاتها إلى حل ذاتها. فمثلاً، ودائماً في الفصل الأول من المادة والذاكرة، نطرح بشكل جيد مشكلة الذاكرة، حين نقوم، منطلقين من الخليط تذكار - إدراك، بقسمة هذا الخليط إلى إتجاهين متباعدين وممدّدين، يتناسبان مع فرق حقيقي في الطبيعة بين النفس والجسد، الروح والمادة. لكننا لا نحصل على حل المشكلة إلا بواسطة التضييق: حين نمسك بالنقطة الأصلية التي يتلاقى فيها ثانيةً الاتجاهان المتباعدان، بالنقطة الدقيقة حيث يندرج التذكار في الإدراك، النقطة التقديرية التي هي أشبه بانعكاس نقطة الانطلاق وسببها. هكذا لا تنحل مشكلة النفس والجسد، والمادة والروح، إلا بتضييقٍ أقصى يبيّن فيه برغسون كيف أنه ينبغي لخط الموضوعية وخط الذاتية، خط المراقبة الخارجية وخط التجربة الداخلية، أن يتلاقيا في نهاية سيرورتيهما المختلفتين، وصولاً إلى حالة انعقاد اللسان[1].

يبيّن برغسون أيضاً أن مشكلة خلود النفس تنزل إلى بلوغ حل عن طريق تلاقي خطين مختلفين كلياً: خط تجربة للذاكرة

(1) PM، 1315، 80.

بالضبط، وخط تجربة مختلفة تماماً، تجربة صوفية[1]. وثمة مشكلات أكثر تعقيداً أيضاً، هي المشكلات التي تنحلُّ عند نقطة تلاقي ثلاثة خطوط أفعال: وينطبق ذلك على طبيعة الوعي في الفصل الأول من كتاب **L'Energie Spirituelle**. سوف نلاحظ أن طريقة التقاطع ثانيةً هذه تشكل رجحانية حقيقية: كل خط يحدد احتمالاً[2]. لكن الأمر يتعلق برجحانية نوعية، بما أن خطوط الفعل متمايزة نوعياً. في تباعدها، في إنفكاك مفاصل الواقع الذي كانت تُحْدِثه وفقاً للفروق في الطبيعة، كانت قد باتت تشكل تجريبيةً عليا، قادرة على طرح المشكلات، وعلى تجاوز التجربة في اتجاه شروطها الملموسة. وفي تلاقيها، في التقاطع ثانية مع الواقع الذي تقوم به، تحدد الآن رجحانية عليا، قادرة على حل المشكلات، وعلى ربط الشرط بالمشروط، بحيث لا تعود هناك أي مسافة.

❀ ❀ ❀

القاعدة الثالثة: طرح المشكلات، وحلها، تبعاً للزمن لا للحيِّز[3].

إن هذه القاعدة تعطي «المعنى الأساسي» للحدس: يفترض الحدس الزمان، ويكمن في التفكير بعبارات الزمان[4]. وليس في

---

(1) MR، 1199 ـ 1200، 280 ـ 281.

(2) ES، 817 ـ 818، 4؛ 835، 27.

(3) أنظر MM، 218، 74: «ينبغي أن تطرحْ الأسئلة المتعلقة بالذات والموضوع، بتمايزهما واتحادهما، تبعاً للزمن لا للحيِّز».

وسعنا فهم ذلك إلا بالعودة إلى حركة القسمة التي تحدد الفروق في الطبيعة. قد يبدو للوهلة الأولى أن اختلافاً في الطبيعة يقوم بين شيئين، أو بالأحرى بين نزعتين. وهذا صحيح، لكنه ليس صحيحاً إلا بصورة سطحية، فلننظر في القسمة البرغسونية الرئيسية: الزمان والحيِّز. إن كل التقسيمات الأخرى، كل الثنائيات الأخرى تستتبعها، أو تشتق منها أو تفضي إليها. والحال انه لا يمكن الاكتفاء بأن نؤكد ببساطةٍ فرقاً في الطبيعة بين الزمان والحيِّز. إن القسمة تتم بين الزمان، الذي «ينزع» من جهته للاضطلاع بكل الاختلافات في الطبيعة أو لحملها (لأنه موهوبٌ القدرة على أن يتغير نوعياً مع ذاته)، والحيّز الذي لا تظهر عليه أبداً غير اختلافات في الدرجة (لأنه تجانس كمي). ليس هنالك اختلاف في الطبيعة إذاً بين نصفي القسمة؛ إن الاختلاف في الطبيعة هو بكامله لإحدى الجهتين. حين نقسم شيئاً ما وفقاً لتمفصلاته الطبيعية، يكون لدينا، بنسب وصور متنوعة جداً وفقاً للحالة: من جهةٍ، جانب الحيّز، الذي لا يمكن الشيء أن يختلف به بتاتاً، إلا من حيث الدرجة، عن الأشياء الأخرى، وعن ذاته (زيادة، نقصان)؛ ومن جهة أخرى، جانب الزمان الذي يختلف به الشيء من حيث الطبيعة عن كل الأشياء الأخرى وعن ذاته (تغاير).

فلنأخذ قطعة سكر: لها مظهر مكاني، لكننا لن نلتقط أبداً تحت هذا المظهر غير اختلافات في الدرجة بين هذا السكر وأي شيء آخر. لكن لها أيضاً دواماً، وتيرة دوام، طريقة كينونة في

(1) PM، 1275، 30.

الزمن، تتكشّف على الأقل جزئياً في سيرورة ذوبانها، وتبيِّن كيف يختلف هذا السكر من حيث الطبيعة ليس عن الأشياء الأخرى فقط، بل عن ذاته أولاً وبوجه خاص. هذا التغاير الذي لا يميزه شيء عن جوهر شيء ما أو ماهيته، إنما هو بالضبط الذي نلتقطه، حين نفكر فيه باصطلاحات زمان. ومن هذه الناحية، لصيغة برغسون المشهورة «يجب أن أنتظر أن يذوب السكر» معنى أوسع أيضاً لا يعطيها إياه السياق[1]. إنها تعني أن زماني الخاص بي، كما أعيشه على سبيل المثل، يلعب دور كاشف لأزمنة أخرى تخفق بإيقاعات أخرى، وتختلف من حيث الطبيعة عن زمني أنا. والزمان هو دائماً مكان الفروق في الطبيعة وسطها، وهو حتى مجموعها وتعددها، ولا اختلافات في الطبيعة إلا في الزمان ـ في حين ليس الحيِّز غير مكان الاختلافات في الدرجة ووسطها ومجموعها.

قد نكون نمتلك وسيلة حل المسألة المنهجية الأكثر عمومية. حين كان أفلاطون يبلور طريقته المتعلقة بالقسمة، كان يطرح على نفسه هو أيضاً قسمة خليط إلى نصفين، أو وفقاً لعدة خطوط. لكن المشكلة بكاملها كانت تكمن في معرفة كيف يتم اختيار النصف الجيد: لماذا ما كنا نبحث عنه كان في هذه الجهة وليس في الأخرى؟ كان بالامكان إذاً أن يؤخذ على القسمة كونها ليست طريقة حقيقية، بما أنه كان ينقصها «حدٌّ وسط» وكانت

(1) EC، 502، 10. ـ لا يعطي برغسون السكر، في السياق، زماناً إلا بمقدار ما يشارك في مجمل الكون. وسوف نرى في ما بعد معنى هذا التقييد: أنظر الفصل الرابع.

مرتهنة أيضاً بوحي. يبدو أن الصعوبة تختفي، في البرغسونية. لأنه حين يقسم برغسون الخليط وفقاً لنزعتين اثنتين، تقدّم إحداهما فقط الطريقة La manière التي يتغير بها شيءٌ ما نوعياً في الزمن، يعطي نفسه عملياً وسيلة اختيار «الجانب الجيد» في كل حالة، جانب الجوهر. باختصار، لقد بات الحدس طريقة méthode، أو بالأحرى لقد تصالحت الطريقة مع المباشر L'immédiat. ليس الحدس هو الزمان بالذات، إنه بالأحرى الحركة التي نخرج بها من زماننا الخاص بنا، نستخدم بها زماننا لتأكيد وجود أزمنة أخرى، فوقنا وتحتنا، وللاعتراف مباشرة بها. «إن الطريقة التي نتكلم عليها هي وحدها التي تسمح لنا بتجاوز المثالية كما الواقعية، وبتأكيد وجود موضوعات أدنى منا وأعلى منا، مع أنها مع ذلك، وبمعنىً ما، داخلنا... إننا نلاحظ أزمنة لا تحصى، مختلفة جميعها جداً بعضها عن بعض» (إن كلمتي أدنى وأعلى يجب ألا تخدعانا، وهما تدلان على اختلافات في الطبيعة)[1]. من دون الحدس كطريقة، يبقى الزمن مجرد تجربة نفسية، وعلى العكس، من دون تطابقه مع الزمان، . لا يكون الحدس قادراً على تنفيذ البرنامج المتناسب مع القواعد السابقة: تحديد المشكلات الحقيقية أو الاختلاف الحقيقية في الطبيعة...

فلنعد إذاً إلى وهم المشكلات الزائفة. من أين تأتي؟ وبأي معنى تكون محتومة؟ إن برغسون يوجه الاتهام إلى نسق

(1) PM، 1416، 206 ـ 208.

الحاجات، والعمل والمجتمع، الذي يجعلنا نميل إلى ألا يستوقفنا من الأشياء إلا ما يثير اهتمامنا. ونسق العقل L'intelligence، في قرابته الطبيعية مع الحيّز؛ ونسق الأفكار العامة، الذي يغطي الاختلافات في الطبيعة. أو على الأصح، إن هناك أفكاراً عامة متنوعة جداً تختلف هي ذاتها من حيث الطبيعة، فتحيل بعضها إلى تشابهات موضوعية في الأجسام الحية، والبعض الآخر إلى تماثلات موضوعية في الأجسام غير الحية، وبعضٌ ثالث في الأخير إلى مقتضيات ذاتية في الأشياء المصنوعة؛ لكننا نستعجل في تكوين فكرة عامة عن كل الأفكار العامة، وفي تذويب الفروق في الطبيعة في عنصر العمومية هذا[1] ـ «إننا نذوّب الاختلافات النوعية في تجانس الحيّز الذي يشكل قاعدتها»[2]. صحيح أن هذه المجموعة من الأسباب هي نفسية أيضاً، لا تنفصل عن شرطنا. علينا أن نأخذ بالحسبان أسباباً أشد عمقاً. لأنه إذا كانت فكرة حيّز متجانس تستتبع نوعاً من الحيلة أو الرمز الذي يفصلنا عن الواقع، فمن المؤكد مع ذلك أن المادة والمدى واقعان يجسدان سلفاً نسق الحيّز. إن هذا وهمٌ، فالحيّز ليس مؤسَّساً في طبيعتنا فقط بل في طبيعة الأشياء. إن المادة هي بالفعل «الجانب» الذي تنزع به الأشياء إلى ألاّ تُبرز في ما بينها، وألا تُبرز لنا، غير فروق في الدرجة. إن التجربة تقدم لنا خلائط؛ والحال أن حالة الخليط لا تكمن فقط في جمع عناصر تختلف من حيث طبيعتها، بل في جمعها ضمن شروط

(1) PM، 129 ـ 81303، 58 ـ 64.

(2) EC، 679، 217.

تكون بحيث لا يمكننا أن نلتقط في (الخليط المشار إليه) هذه الفروق في الطبيعة التي هي فروق مكوِّنة. باختصار، هنالك وجهة نظر، لا بل ظرف لا يعود بإمكان الفروق في الطبيعة أن تظهر فيه. إن الحركة التراجعية لما هو حقيقي ليست فقط وهماً بصدد الحقيقي، بل هي تنتمي للحقيقي بالذات. إن برغسون، الذي يقسم الخليط «ديانة» إلى اتجاهين، الديانة الجامدة والديانة الديناميكية، يضيف: إذا انطلق المرء من وجهة نظر معينة، «يلاحظ سلسلة من الإنتقالات وما يشبه الفروقات في الإنتقالات الدرجة، حيث يوجد في الواقع اختلاف جذري في الطبيعة»[1].

إن سبب الوهم، إذاً، لا يرجع إلى طبيعتنا فقط بل إلى العالم الذي نسكن فيه، إلى جهة الكائن التي تظهر لنا أولاً. لقد تطوّر برغسون بصورة ما، من بداية نتاجه إلى نهايته، والنقطتان الرئيسيتان في تطوُّره هما التاليتان: لقد ظهر الزمان له أقل فأقل قابلية للاختزال إلى تجربة نفسية، ليصبح جوهر الأشياء المتغيّر ويقدم موضوع أونطولوجية معقّدة. لكن من جهة أخرى، وفي الوقت ذاته، كان الحيّز يبدو له أقل فأقل قابلية للاختزال إلى قصة خيالية fiction تفصلنا عن هذا الواقع النفسي، ليكون هو أيضاً، مؤسساً في الكائن ويعبر عن أحد منحدَرَيه، عن واحد من اتجاهيه. سوف يقول برغسون إنه للمطلق جانبين، الروح المشبعة بالميتافيزيا، والمادة التي يعرفها العلم[2]. لكن العلم،

(1) MR، 1156، 225.

(2) أنظر PM، 1278 وما بعدها، 34 وما بعدها (و1335، 104: إن العقل «يلامس عندئذٍ أحد جوانب المطلق، مثلما يلامس وعينا جانباً آخر...»).

بالضبط، ليس معرفة نسبية، نظاماً رمزياً يشتهر فقط بنجاحاته أو بفعاليته؛ إن العلم هو أونطولوجيا، إنه أحد نصفي الاونطولوجيا. والمطلق هو اختلاف، لكن للاختلاف وجهين، الاختلافات في الدرجة والاختلافات في الطبيعة. وهكذا فإننا حين ندرك مجرد فروق في الدرجة بين الأشياء، حين يدعونا حتى العلم لنرى العالم بهذا المظهر، نكون أيضاً في مطلق («والفيزياء الحديثة تكشف لنا، بصورة أفضل فأفضل، فروقاً في العدد خلف تمييزاتنا للنوعية..»)[1]. مع ذلك فهذا وهم. لكنه وهْمٌ فقط بمقدار ما نُسقط على المنحدر الآخر المنظر الفعلي للمنحدر الأول. إذا كان يمكن كبت الوهم، فهذا (سيتم) تبعاً لذلك المنحدر الآخر، منحدر الزمان، الذي يعطينا الاختلافات في الطبيعة التي تتناسب في الدرجة الأخيرة مع الفروقات في النّسبة كما تظهر في الحيّز، وكما ظهرت من قبل في المادة والامتداد.

❀ ❀ ❀

إن الحدس يشكل إذاً طريقة، بقواعدها الثلاث (أو الخمس). إنها طريقة طارحةٌ للاشكاليات (نقد المشكلات الزائفة وابتداع المشكلات الحقيقية)، مفاضِلة **différenciante** (تقطيعات وتقاطعات)، مسوّفة **temporalisante** (الأفكار بمصطلحات الزمان). لكن كيف يفترض الحدس الزمان، وكيف يعطي الزمان، بالمقابل، مدلولاً جديداً من وجهة نظر الكينونة l'être والمعرفة، هذا ما يبقى علينا أن نحدده.

---

(1) PM، 1300، 61.

الفصل الثاني

الزمان كمعطىً مباشر

نفترض أنه معروفٌ وصفُ الزمان كتجربة نفسية، كما يظهر في Les Données immédiates* وفي الصفحات الأولى من L'Evolution créatrice**: يتعلق الأمر بـ «عبور»، بـ «تبدُّل»، بصيرورة، لكن بصيرورة تدوم، بتبدُّل هو الجوهر بالذات. سوف نلاحظ أن برغسون لا يجد أي صعوبة في التوفيق بين طابعين أساسيين للزمان، هما التواصل والتنافر[1]. لكن الزمان المحدد هكذا ليس تجربة معيشة فقط، بل هو أيضاً تجربة موسعة، وحتى متجاوَزَة، هو شرط منذ الآن للتجربة. ذلك أن ما تعطيه التجربة، إنما هو خليط من الحيّز والزمان دائماً. يقدم لنا الزمان الخالص تعاقباً داخلياً صرفاً، من دون خارجية. ويقدم الحيّز خارجيةً من دون تَعَاقب (في الواقع، إن ذاكرة الماضي، تذكار ما حدث في الحيّز يستتبع منذ الآن فكراً يدوم). وبين الإثنين يَحْدُث مزيج

(*) المعطيات المباشرة (م).

(**) التطور الخلاّق (م).

(1) حول هذه النقطة أنظر التحليل الممتاز الذي كتبه أ. روبينيه، Bergson (سيغرز، 1965)، ص 28 وما بعدها.

يُدخِل الحيّز فيه شكلَ تمييزاته الآتيةِ من الخارج أو «قَطْعاتٍ»، المتجانسة والمتقطعة، في حين يجلب الزمان تعاقبه الداخلي، وغير المتجانس والمتواصل. نحن قادرون بالتالي على «حفظ» حالات الحيّز الفورية وتجميعها (بعضاً بقرب بعض) في نوع من «الحيّز المساعد». لكننا نُدخِل هكذا في زماننا تمييزات آتية من الخارج extrinsèques؛ نفتتّها إلى أجزاء خارجية، ونصُفّها في نوع من الزمن المتجانس. إن خليطاً كهذا (يختلط الزمن المتجانس بالحيّز المساعد) يجب أن يُقسم. حتى قبل أن يعي برغسون الحدس كطريقة، يجد نفسه إزاء مهمة قسمة الخليط. هل يتعلق الأمر منذ الآن بقسمته وفقاً لاتجاهين خالصين؟ طالما لا يطرح برغسون بصورة صريحةٍ مشكلة أصلٍ أونطولوجي للحيّز، يتعلق الأمر على الأصح بقسمة الخليط إلى اتجاهين، يكون أحدهما فقط نقياً (الزمان)، بينما يمثل الآخر (الحيّز) النجاسةَ التي تشوهه[1]. سوف يتم بلوغ الزمان كـ «معطى مباشر»، لأنه يختلط بالضبط بالجانب المستقيم، الجانب الجيد من الخليط.

المهم أن تفتيت الخليط يكشف لنا نمو في جين من «التعددية»، أحدهما يتمثل بالحيّز (أو بالأحرى، إذا أخذنا بالحسبان كل التلاوين nuances، بالمزيج غير النقي من الزمن

---

(1) صحيح إن برغسون يشير في Les domées inmédiates إلى مشكلة أصل لمفهوم الحّيز إنطلاقً من إدراك للمدى étendue: انظر 64 ـ 65، 71 ـ 72.

المتجانِس): إنه تعددية خارجيةٍ، وتزامنٍ، ومجاورةٍ، ونَسَق، وممايزةٍ كمية، واختلافِ درجةٍ، تعدديةٌ عدديةٌ، ومتقطعة وفعلية، أما الآخر فيقدم نفسه في الزمان النقي؛ إنه تعدديةٌ داخلية، تعدديةُ تعاقبٍ، وذوبانٍ، وتنظيم، وتنافر وتمييز نوعي أو اختلاف في الطبيعة، تعددية بالقوة virtuelle ومتواصلة، لا تقبل الاختزال إلى العدد[1].

يبدو لنا أنه لم يتم تعليقُ أهمية كافية على استخدام كلمة «تعددية» هذه. ليست إطلاقاً جزءاً من المفردات Vocabulaire التقليدية ـ لا سيما للدلالة على مجموعة اتصالية continuum. ولن نرى فقط أنه جوهري من وجهة إعداد الطريقة، بل هو يعطينا معلومات منذ الآن بصدد المشكلات التي تظهر في Les Données immédiates، والتي سوف تتطور في ما بعد. إن كلمة «تعددية» ليست موجودة هنا كموصوف غامض يتناسب مع الفكرة الفلسفية المعروفة جيداً، فكرة المتعدد على وجه العموم. وفي الواقع، لا يتعلق الأمر بالنسبة لبرغسون بمعارضة الواحد بالمتعدد Le Multiple، بل على العكس بتمييز نموذجين من التعددية. والحال أن هذه المشكلة ترجع إلى عالِم عبقري، في الفيزياء وفي الرياضيات، هو ريمان Riemann. كان ريمان يعرّف الأشياء كـ «تعدديات» قابلة للتحديد تبعاً لأبعادها، أو لمتغيراتها variables المستقلة. لقد كان يميز تعدديات منفصلة وتعدديات متصلة؛

(1) DI، الفصل الثاني (والفصل الثالث، 107، 122). ـ إن الخليط المحلّل بشكل سيّئ أو اختلاط التعدديتين، يحدد بالضبط الفكرة الزائفة للحِدّة intensité.

كانت الأولى تحمل مبدأ قياسها المتري (حيث أن قياس أحد أجزائها إنما يعطيه عدد العناصر التي كانت تنطوي عليها تلك الأجزاء) ـ والأخرى تجد مبدأ مترياً في شيء آخر، على الأقل في الظاهرات التي تحدث فيها أو في القوى التي تفعل فيها[1].

ومن البديهي أن برغسون، بوصفه فيلسوفاً، كان على اطلاع جيد على المشكلات العامة لدى ريمان. وليس فقط اهتمامه بالرياضيات قد يكون كافياً لإقناعنا بذلك، بل إن كتاب **Durée et Simultanéité** هو كتاب يضع فيه برغسون مذهبه الخاص به بمواجهة مذهب النسبية، الذي يرتبط بريمان بشكل وثيق. فإذا كانت فرضيتنا تقوم على أساس متين، يفقد حتى هذا الكتاب طابعه الغريب بشكل مزدوج: لأنه لا يخرج إلى الوجود بطريقة فظة ولا من دون سبب، بل هو ينقل إلى العلن مواجهة بقيت حتى ذلك الحين ضمنية بين التفسير الريماني والتفسير البرغسوني للتعدديات المتصلة؛ ومن جهة أخرى، إذا كان برغسون يتخلى عن هذا الكتاب، ويشهِّر به، فربما يعود ذلك إلى كونه يعتبر أنه عاجز عن أن يتابع نظرية التعدديات حتى في مستتبعاتها الخاصة بالرياضيات. وفي الواقع، لقد كان أحدث تغييراً عميقاً في معنى التمييز الريماني. كانت التعدديات المتصلة تبدو له تنتمي بشكل

(1) حول نظرية ريمان بصدد التعدديات، أنظر ب. ريمان، **Œuvres mathématique** (ترجمة فرنسية، منشورات غوتييه فيلار، «بصدد الفرضيات التي تلعب دور أساس لعلم الهندسة géométrie») ـ و. وايل، **Temps Espace, Matière** ـ إن هوسيرل أيضاً إنما يستلهم نظرية ريمان بخصوص التعدديات، وإن يكن ذلك في اتجاه مختلف تماماً عن اتجاه برغسون.

أساسي إلى حقل الزمان، وبذلك، لم يكن الزمان بالنسبة لبرغسون هو اللامنقسم أو غير القابل للقياس، بل بالأحرى ما لا ينقسم إلا وهو يغير طبيعته، ما لا يدع نفسه يُقاس إلا وهو يغير مبدأه المتري في كل طور من الانقسام. لم يكن برغسون يكتفي بأن يعارض برؤية فلسفيّة للزمان تصوراً علمياً للحيّز، لقد كان ينقل المشكلة إلى ميدان النوعين من التعددية، ويعتقد أن التعددية الخاصة بالزمان تمتلك من جهتها «دقة» لا تقل عن دقة العلم - أكثر من ذلك، لقد كان يعتقد أنها لا بد أن تؤثر في العلم وتفتح له طريقاً لا تختلط بالضرورة بطريق ريمان وإنشتين. لهذا السبب، علينا أن نعلق أهمية كبرى على الطريقة التي يحدد بها برغسون مغزى فكرة التعددية وتوزيعها إذ هو يستعيرها.

كيف تتحدد تعددية الزمان النوعية والمتصلة، بالتعارض مع التعددية الكمية أو العددية؟ إن نصاً غامضاً في كتاب Données immédiates هو أكثر تعبيراً من هذه الناحية لا سيما أنه يُنْبئ بتفصيلات (كتابه) Matière et Mémoire إنه يميز الذاتي والموضوعي: «نصف بالذاتية ما يبدو معروفاً بالكامل وبصورة ملائمة، وبالموضوعية ما يكون معروفاً بحيث يمكن أن تحل جمهرة متزايدة باستمرار من الانطباعات الجديدة محل الفكرة التي نكوّنها عنه بالفعل»[1]. وإذا اكتفينا بهذه الصيغ، قد نقع في تفسيرات معكوسة يبددها السياق لحسن الحظ. إن برغسون يوضح في الواقع: يمكن أن يُقَسّم موضوع بطرق لا تحصى؛

(1) DI، 57، 62.

والحال أنه حتى قبل أن تتم هذه الانقسامات يدركها الفكر بوصفها ممكنة من دون أن يتغير شيء في المظهر الكلي للموضوع. إنها إذاً قد باتت مرئية في صورة الموضوع: حتى من دون أن تكون متحققة (ممكنة فقط)، تكون مدرَكَةٍ فعلياً actuellement، على الأقل ممكناً إدراكها قانوناً. «إن هذا الادراك الفعلي actuel، وليس بالقوة فقط، لانقسامات فرعية في ما لا ينقسم، هو بالضبط ما نسميه موضوعية». يعني برغسون أن الموضعي، هو ما ليس فيه إمكان فعل ـ أكان الموضوعي متحققاً أو غير متحقق، . ممكناً أو حقيقياً، فإن كل شيء فعلي فيه. إن الفصل الأول من Matière et Mémoire سوف يفصِّل هذه الموضوعة بصورة أوضح: ليس في المادة إمكان فعل أو إمكانٌ puissance مستور، ولهذا يمكننا أن نماثلها مع «الصورة»؛ لا ريب أنه يمكن أن يكون في المادة أكثر مما في الصورة التي نكوّنها عنها، لكن لا يمكن أن يكون هناك شيء آخر، من طبيعة أخرى[1]. وفي نص آخر، يهنئ برغسون بركلي لأنه ماثَلَ بين الجسم والفكرة، وذلك بالضبط لأن المادة «ليس لها داخل، ليس لها باطن... لا تخفي شيئاً، لا تحوي شيئاً... لا تملك إمكانات أو إمكانات فعل من أي نوع كانت.... هي معروضة على السطح وتتمثل كلها في كل لحظة في ما تعطيه»[2].

باختصار، سوف نسمّي موضوعاً، وموضوعياً، لا ما ينقسم

(1) MM، 218 ـ 219، 75 ـ 76.

(2) PM، 1353، 127.

فقط، بل ما لا تتبدل طبيعته وهو ينقسم. إنه إذاً ما ينقسم باختلافات في الدرجة[1]. إن ما يميز الموضوع، إنما هو التلاؤم المتبادل بين المقسوم والأقسام، بين العدد والوحدة. سوف يسمّى الموضوع، بهذا المعنى، «تعددية عددية». ذلك أن العدد، والوحدة الحسابية بحد ذاتها بادئ ذي بدء، هما مثال ما ينقسم من دون أن تتغير طبيعته. والأمر هو نفسه إذا قلنا إنه ليس للعدد غير اختلافات في الدرجة، أو إن اختلافاته، سواء كانت متحققة أو غير متحققة، هي فعلية دائماً فيه. «إن الوحدات التي يشكل علم الحساب معها أعداداً هي وحدات مؤقتة، من شأنها أن تتجزأ إلى ما لا نهاية له، وتشكل كل واحدة منها مجموعاً من الكميات الكَسْرية، التي تتناهى في الصغر ولا حصر لها ولا عد... إذا كانت كل تعددية تستتبع إمكانية التعامل مع عددٍ ما على أساس أنه وحدة مؤقتة سوف تنضاف إلى ذاتها، فالوحدات هي بدورها، وعلى العكس، اعداد حقيقية، كبيرة بقدر ما نَشاء، لكنْ يتم اعتبارها غير قابلة مؤقتاً للتفكيك بحيث يجري تركيبها في ما بينها. والحال أننا، بفعل كوننا بالضبط نسلّم بإمكانية تقسيم الوحدة إلى أكبر عدد نشاؤه من الأقسام، إنما نعتبرها ممدودة»[2].

على العكس، ما هي تعددية نوعية؟ ما هي الذات، أو ما هو الموضوعي؟ يعطي برغسون المثل التالي: «إن عاطفة مركّبة

---

(1) أنظر MM، 341، 231: «ما دام الأمر يتعلق بالحيّز، يمكن المضي بالقسمة الى أبعد مدى نريد؛ لا يتغير هكذا أي شيء في طبيعة ما تتم قسمته...».

(2) DI، 55 _ 56، 60 _ 61.

ستحوي عدداً كبيراً كفايةً من العناصر الأكثر بساطة؛ لكن ما دامت هذه العناصر لن تظهر بوضوح تام، لن يكون في الإمكان القول إنها كانت قد تحققت تماماً، وما أن سيدركها الوعي إدراكاً واضحاً، فإن الوضع النفسي الذي ينجم عن تأليفها يكون قد تغير بفعل ذلك بالذات»[1]. (مثلاً إن عقدة حب وكراهية تتفعّل في الوعي، لكن الكراهية والحب يصبحان واعيين في شروط كهذه بحيث يختلفان في ما بينهما من حيث الطبيعة، ويختلفان من حيث الطبيعة عن العقدة اللاواعية. إنه خطأ كبير إذاً أن يتم الاعتقاد بأن الزمان هو ما لا ينقسم فقط، مع أن برغسون غالباً ما يعبّر بهذه الطريقة عن فكرته، على سبيل السهولة. ففي الحقيقة، إن الزمان ينقسم، ولا يكف عن الانقسام: لذا هو تعدديةٌ. لكنه لا ينقسم من دون أن تتغير طبيعته، وطبيعته تتغير إذ هو ينقسم: لذا هو تعددية غير عددية، يمكننا أن نتكلم فيها، في كل طبقة من الانقسام، على (أشياء) «غير قابلة للانقسام». هناك آخر، من دون أن يكون هنالك كثرة **Plusieurs**؛ عدد فقط بالقوة en puissance[2]. بعبارات أخرى، إن الذاتي، أو الزمان، إنما هو الإمكاني* **le virtuel**. ولمزيد من الدقة، إنه الإمكاني بوصفه يتفعّل، في حال التفعُّل **en train de s'actualiser**، غير منفصل عن حركة تفعُّله. ذلك أن التفعُّل يتم بفعل التمايز par

(1) DI، 57، 62.

(2) DI، 81، 90.

(*) سوف نستخدم كلمة إمكاني (تقريباً لـ Virtuel) أحياناً محل كلمة بالقوة، أو العكس (م).

différenciation، بخطوط متباعدة، ويخلق بحركته الخاصة به القدر ذاته من الاختلافات في الطبيعة. كل شيء حالي في تعددية عددية: ليس كل شيء «متحققاً» فيها، لكن كل شيء فعليٌ فيها، ليس ثمة علاقات إلا بين فعليات actuels، وليس ثمة اختلاف إلا من حيث الدرجة. على العكس، إن تعددية غير عددية، يتحدد بها الزمان أو الذاتية، تغوص في بُعْدٍ آخر، زمني صرف وغير مكاني بعد الآن: إنها تمضي من الإمكاني إلى تفعُّله، تتفعّل فيما تخلق خطوط تمايُز تتناسب مع اختلافاتها من حيث الطبيعة. إن تعددية كهذه تتمتع من حيث الجوهر بالخصائص الثلاث: التواصُل، والتنافر والبساطة. وليس ثمة هنا، في الحقيقة، أي صعوبة تحول بين برغسون والتوفيق بين التنافر والتواصل.

إن هذا النص من كتاب Données Immédiates، الذي يميز فيه برغسون بين الذاتي والموضوعي، يبدو لنا من الأهمية بمكان لا سيما أنه الأول الذي يُدخل بصورة غير مباشرة فكرة الامكاني، التي سوف تتخذ أهمية متعاظمة في فلسفة برغسون[1]. لأن

---

(1) يتحدد الموضوعي، في الواقع، بأجزاء يجري إدراكها فعلياً، وليس بالقوّة (DI، 57 _ 63). وهو أمر يستتبع أن يتحدد الذاتي، بالمقابل، بإمكان فعل أجزائه. فلنعد إذاً الى النص: «إننا نسمّي ذاتياً ما يبدو معروفاً بالكامل وبصورة ملائمة، وموضوعياً ما هو معروف بحيث أن جمهرة متنامية باستمرار من الانطباعات الجديدة يمكن أن تحل محل الفكرة التي نكوّنها عنه حالياً». إذا أخذنا هذه التحديدات بحرفيتها نرى أنها غريبة.

ويفضل السياق، ربما رغبنا حتى في قلبها. إذ أليس الموضوعي (المادة) هو الذي يمتلك، لكونه من دون إمكان فعل، وجوداً (un être) شبيهاً بـ «بَدْوِه» [son «apparaître»]، ويكون إذاً معروفاً بشكل ملائم؟ وأليس الذاتي هو =

المؤلف نفسه، الذي يدحض مفهوم الامكانية ـ محتفظاً له فقط باستعمالٍ بالنسبة للمادة و«المنظومات المغلقة systèmes clos»، لكن رائياً فيه دائماً مصدر كل أنواع المشكلات الزائفة ـ هو أيضاً، كما سنرى لاحقاً، ذلك الذي يرفع إلى أعلى نقطة فكرة الامكاني، ويؤسس عليها فلسفةً بكاملها للذاكرة والحياة.

إن ما هو مهم جداً في فكرة التعددية، إنما هو الطريقة التي تتميز بها عن نظريةٍ للواحد والمتعدد. إن فكرة التعددية تجعلنا نتفادى التفكير على أساسِ «واحدٍ ومتعددٍ». إننا نعرف في الفلسفة الكثير من النظريات التي تجمع بين الواحد والمتعدد. إنها تشترك في ما بينها في كونها تنوي إعادة تركيب الواقع

= الذي يمكن أن نقسمه دائماً إلى أجزاء من طبيعة أخرى لم يكن يحتويها إلا بالقوة؟ تتولد لدينا الرغبة تقريباً في الاعتقاد بوجود خطأ مطبعي. لكن التعابير التي يستخدمها برغسون تتبرّر من وجهة نظر أخرى. ففي حال الزمان الذاتي، ليست للانقسامات قيمة إلا بمقدار ما تتم، أي يجري تفعيلها: «إن أجزاء زماننا تتناسب مع اللحظات المتتالية للفعل الذي يقسمه... وإذا لم يكن في وسع وعينا أن يكشف في فسحة غير عدد محدّد من الأفعال الأولية، إذا أوقف القسمة في مكان ما، تتوقف ثمة أيضاً قابلية القسمة» (MM، 341 ـ 232). يمكن القول إذاً إن القسمة، في كل واحد من مستوياتها، تعطينا بصورة ملائمة طبيعة الشيء غير القابلة للقسمة، في كل واحد من مستوياتها، تعطينا بصورة ملائمة طبيعة الشيء غير القابلة للقسمة. في حين أن القسمة، في حالة المادة الموضوعية، ليست حتى بحاجة لأن تتم: نعرف سلفاً أنها ممكنة من دون أي تغيير في طبيعة الشيء. وبهذا المعنى، إذا كان صحيحاً أن الموضوع لا يحتوي أي شيء غير ما نعرفه، إلا أنه يحتوي دائماً أكثر (MM، 289، 164)؛ ليس معروفاً إذاً بصورة ملائمة.

بأفكار عامة. يقال لنا: الأنا (أطروحة)، وهي متعددة (نقيضة)، ثم هي وحدة المتعدد (التأليف). أو يقال لنا: إن الواحد قد بات متعدداً، الكينونة L'Etre ينتقل إلى الـ ـ كون le non-être، وينتج الصيرورة. إن الصفحات التي يفضح فيها برغسون هذه الحركة الخاصة بالفكر المجرّد هي من بين أجمل صفحات نتاجه: لديه الانطباع بأنه يجري الانطلاق، في طريقة ديالكتيكية كهذه، من مفاهيم مفرطةٍ في الاتساع، كما لو من ألبسةٍ تخفق[1]. الواحد عموماً، المتعدد عموماً، الكون عموماً، اللاسكون عموماً.. تتم إعادة تركيب الواقع بواسطة مجرّدات؛ لكن ما قيمة ديالكتيك يظن أنه يلتقي الواقع حين يعوّض من نقص مفهوم واسع جداً أو عام جداً عن طريق الاستنجاد بالمفهوم المعاكس، الذي لا يقل اتساعاً وعمومية؟ لن يتم الالتحاق أبداً بالملموس عن طريق الجمع بين نقص مفهومٍ ما ونقص المفهوم المعاكس له؛ لا يتم التقاء الفريد (الخصوصي le singulier) عبر تصحيح عموميةٍ ما بعمومية أخرى. ـ في كل ذلك، يفكر برغسون طبعاً بهاملين Hamelin، الذي يعود تاريخ كتابه Essai sur les éléments principaux de la représentation إلى عام 1907. لكن ما يتجلى أيضاً في تلك الصفحات إنما هو تنافر البرغسونية مع الهيغلية، وحتى مع كل طريقة ديالكتيكية. إن برغسون يأخذ على الديالكتيك كونه حركة زائفة، أي حركة للمفهوم المجرد، لا يذهب من ضد إلى الضد، الآخر إلا لفرط

(1) PM، 1408، 196 ـ 197.

انعدام الدقة[1].

مرة أخرى، يستعيد برغسون نبرات أفلاطونية. كان أفلاطون أول من سخر ممن كانوا يقولون: الواحد متعدد، والمتعدد واحد ـ الكون هو لا ـ كون، الخ. كان يسأل في كل حالة كم، وكيف، وأين ومتى؟ «أي» وحدةٍ للمتعدد، و«أي» متعدد للواحد[2]؟ إن الجمع بين المتعارضات لا يقول لنا شيئاً، مشكلاً شبكة من الرخاوة بحيث تترك كل شيء يفلت. تقابل استعاراتِ أفلاطون، التي يحبها برغسون، وتتعلق بالتقطيع والطاهي الماهر، استعاراتُ برغسون، التي تشير إلى الخياط الجيد والثوب (المصنوع) على القياس. هكذا يجب أنْ يكون المفهوم الدقيق. «ما يهم الفلسفة حقاً، إنما هو معرفة أي وحدة، أي تعددية، أي واقع أسمى من الواحد والمتعدد المجردين هو وحدة الشخص المتعددة... إن المفاهيم تكون عادة أزواجاً وتمثل النقيضين. ما من واقع ملموس إطلاقاً لا يمكن أن نكوِّن عنه في آن معاً رؤيتين متعارضتين، ولا يندرج بالتالي في المفهومين المتضادين. تَنْتُج من ذلك أطروحة ونقيضة يسعى الناس عبثاً للتوفيق بينهما منطقياً، للسبب البسيط جداً المتمثل في أنه لن يمكن يوماً صنع شيء بواسطة مفاهيم، أو وجهات نظر... إذا سعيت لتحليل الزمان،

(1) في سياقات متنوعة جداً، يتكرر باستمرار فضح الديالكتيك الهيغلي كحركة زائفة، حركة مجردة، عدم فهم للحركة الفعلية، لدى كيركغارد، وفيورباخ، وماركس، ونيتشه.

(2) أفلاطون، فيليب Philèbe.

أي حله إلى مفاهيم جاهزة، فأنا مضطر، بفعل طبيعة المفهوم والتحليل بالذات، لأن أكوّن عن الزمان عموماً رؤيتين متعارضتين أنوي أن أعيد تركيبه انطلاقاً منهما في ما بعد. إن هذا التركيب لن يتمكن من تقديم تنوع في الدرجات ولا ضروبٍ شتى من الأشكال. هو يكون أو لا يكون. سوف أقول، مثلاً، إن هنالك، من جهة، تعددية حالات وعي متعاقبة، ومن جهة أخرى وحدة تربط في ما بينها. سيكون الزمان تأليف هذه الوحدة وتلك التعددية، وهي عملية غامضة لا نرى ـ وأنا أكرر ذلك ـ كيف ستنطوي على تلاوين nuances أو درجات»[1].

إن ما يطالب به برغسون ضد الديالكتيك، ضد تصور عام للأضداد (الواحد والمتعدد)، إنما هو إدراك دقيق للتعددية، إدراك دقيق لـ «التلوين la nuance» أو العدد بالقوة en puissance. إن

(1) PM، 1409، 1907 ـ 207. ـ هذا النص قريب من نص أفلاطون، الذي يفضح سهولات الديالكتيك. لقد رأينا أن طريقة القسمة لدى برغسون كانت من وحي أفلاطوني. إن ما يجمع بين برغسون وأفلاطون إنما هو البحث عن أسلوب قادر على أن يحدد في كل حالةٍ «القياس»، الـ «أيّ»، أو الـ «كم». صحيح أن أفلاطون كان يعتقد أن ديالكتيكاً مصفّى يمكن أن يرضي هذه المتطلبات، بينما يقدّر برغسون، على العكس، أن الديالكتيك عموماً، بما فيه ديالكتيك أفلاطون، يَصْلُح فقط بالنسبة لبداية الفلسفة (وتاريخ الفلسفة): يمر الديالكتيك بجانب طريقة حقيقية للقسمة، وهو لا يمكنه أن يفعل غير تقطيع الواقع إنطلاقاً من تمفصلات شكلية أو فعلية verbales. أنظر PM، 1321، 87: «لا شيء طبيعي أكثر من أن تكون الفلسفة اكتفت به في البدء وشرعت تكون ديالكتيكاً خالصاً. لم يكن في متناولها شيء آخر. إن شخصاً كأفلاطون، وشخصاً كأرسطو يتبنيان تقطيع الواقع الذي يجدانه ناجزاً في الكلام...».

الزمان يتعارض مع الصيرورة بالضبط لأنه تعددية، نموذج من التعددية، لا يترك نفسه يُختَزل إلى تركيبة combinaison واسعة جداً حيث الأضداد، الواحد والمتعدد على وجه العموم، لا تتطابق إلا شرط الإمساك بها في نقطة تعميمها القصوى، مفرغةً من كل «قياس» ومن كل جوهر فعلي. إن هذه التعددية التي يُكونها الزمان لا يمكن الخلط إطلاقاً بينها وبين المتعدد، مثلما لا يمكن الخلط بين بساطتها والواحد.

إننا غالباً ما نميّز شكلين من السالب négatif: سالب التقييد البسيط، وسالب التعارض. ويؤكدون أن إحلال الشكل الثاني محل الأول، على يد كانط وما بعد الكانطيين، شكّل ثورة مهمة في الفلسفة. وإنه لأمر جديد بالملاحظة أكثر أن برغسون، في نقده للسالب، يشهّر بكلا الشكلين على قدم المساواة. فكلاهما يبدوان له يستتبعان أحدهما الآخر، ويدلان على النقص ذاته (في كل منهما). ذلك أننا إذا نظرنا إلى فكراتٍ notions سالبة كفكرتي الاختلال désordre أو اللا ـ كينونة، فالنتيجة تكون ذاتها إذا تصورناهما، إنطلاقاً من الكينونة l'être والنسق l'ordre، كحدود «تقهقرٍ» توجد كل الأشياء (تحليلياً) في فسحته، أو بالتعارض مع الكينونة ومع النسق، كقوىً تمارس قوتها وتندمج بنقيضها لتنتج (تأليفياً) كل الأشياء. بحيث أن نقد برغسون مزدوج، يفضح في شكلي السالب جهلاً واحداً (الجهل ذاته) بالاختلافات في الطبيعة، يُستبدَلُ تارةً بـ «تقهقرات» وطوراً بتعارضات. إن الجوهري في مشروع برغسون إنما هو التفكير في الاختلافات في الطبيعة، بمعزل عن كل شيء من أشكال السلب:

هنالك اختلافات في الكون، ومع ذلك لا شيء سالباً. ذلك أن السلب يستتبع دائماً مفاهيم مجردة، عامة إلى أبعد الحدود. ما هو في الواقع الجذر المشترك لكل سلب؟ لقد رأينا ذلك: بدلاً من الانطلاق من اختلاف في الطبيعة بين نسقين، من اختلاف في الطبيعة بين كونين، يتم تكوين فكرة عامة عن النسق أو الكون، بحيث لا يعود يمكن التفكير (فيه) إلا في تعارض مع لا ـ كونٍ عموماً، مع اختلالٍ عموماً، أو لا يمكن طرحه إلا كنقطة انطلاق تقهقر يُفضي بنا إلى الاختلال عموماً، إلى اللا ـ كون على وجه العموم. وفي كل الأحوال لقد جرى إهمال مسألة الاختلافات في الطبيعة: «أيّ» نسق، «أي» كون؟ يتم أيضاً إهمال الفرق في الطبيعة بين نموذجي التعددية. يتم عندئذٍ تكوين فكرة عامة عن الواحد، الذي ندمجه بعكسه، المتعدد عموماً، لأجل إعادة تركيب كل الأشياء من وجهة نظر القوة المعاكسة للمتعدد أو لتقهقر الواحد. إنها، في الحقيقة، مقولة التعددية، مع الاختلاف في الطبيعة الذي تستتبعه بين نموذجين، الذي يتيح لنا فضح خداع فكرة تعمل على أساس تعبيري الواحد والمتعدد. نرى إذاً كيف أن كل الوجوه النقدية لفلسفة برغسون تنطلق من الموضوعة ذاتها: نقد سالبِ التقييد، سالبِ التعارض، الأفكار العامة.

⊛ ⊛ ⊛

«عبر إخضاع مفهوم الحركة للتحليل عينه...»[1]. في الواقع، إن الحركة كتجربة مادية (فيزيائية) هي بحد ذاتها خليط:

---

(1) DI، 74، 82.

فمن جهةٍ الحيّز الذي يجتازه المتحرك Le mobile، الذي يشكل تعددية عديدة قابلة للقسمة بصورة لا نهاية لها، تكون كل أجزائها، الحقيقية أو الممكنة، فعليةً ولا تختلف إلا من حيث الدرجة؛ ومن جهة أخرى الحركة الخالصة، التي هي تغايُرٌ altération، تعددية إمكانية نوعية، كسباق أخيل الذي ينقسم إلى خطوات لكنه يتغير من حيث طبيعته كلما انقسم[1]. إن برغسون يكتشف أن ثمة دائماً، تحت التحويل transfert المحلي، انتقالاً من طبيعة أخرى. وما يظهر، إذا رُئي من الخارج، كجزء عددي مكوِّنٍ للسباق لا يكون، إذا عيش من الداخل، غير عقبةٍ جرى تجنبها.

لكن إذا ضاعفنا تجربة الزمان النفسية بالتجربة المادية للحركة، نصبح مشكلةٌ ما مُلِحّة. فمن وجهة نظر التجربة النفسية، كان السؤال: «هل تدوم الأشياء الخارجية؟». يبقى غير محدَّد. لذلك فإن برغسون كان يتذرع، في Les Données immédiates، بسبب «لا يمكن التعبير عنه»، «لا يمكن فهمه»، وذلك مرتين. ـ «ما الذي يوجد من الزمان خارجنا؟ الحاضر فقط، أو إذا فضّلنا، التزامن. لا شك إن الأشياء الخارجية تتغير، لكن لحظاتها لا تتعاقب إلا بالنسبة لوعي يستذكرها... يجب ألا يقال إذاً أن الأشياء الخارجية تدوم، بل بالأحرى إن فيها سبباً ما لا يمكن التعبير عنه لا يسعنا بفضله أن ننظر إليها في أوقات متعاقبة من

(1) أنظر نصاً مهماً جداً في EC، 757 وما بعدها، 310 وما بعدها: «كل حركة تمفصل داخلياً»، الخ.

زماننا من دون أن نلاحظ أنها تغيرت» . ـ «إذا لم تكن الأشياء تدوم مثلنا، يجب مع ذلك أن يكون فيها سببٌ ما غيرُ مفهوم يجعل الظاهرات تبدو تتعاقب ولا تظهر كلها في الوقت ذاته»[1].

مع ذلك، كانت Les Données Immédiates تتضمن من قبلُ تحليلاً للحركة. لكن الحركة كانت مطروحة بوجه خاص كـ «واقعة وعي»، تستتبع ذاتاً واعيةً ودائمة (من دام Durer)، تختلط بالزمان كتجربة نفسية. فقط بمقدار ما سيجري فهم الحركة كمنتمية إلى الأشياء بقدر ما تنتمي إلى الوعي، سوف تكف عن الاختلاط بالزمان النفسي، سوف تغيّر بالأحرى مكان نقطة الارتكاز وتجعل بذلك من الضروري مشاركة الاشياء مباشرة بالزمان بالذات. إذا لم تكن هناك صفات في الأشياء أقل مما في الوعي، إذا كانت هناك حركةٌ للصفات خارجي أنا، ينبغي أن تدوم الأشياء على طريقتها. يجب ألا يكون الزمان النفسي غير حالة محددة بشكل جيد، انفتاح على زمان أونطولوجي. ينبغي أن تكون الاونطولوجيا ممكنة. ذلك أن الزمان كان محدداً منذ البداية كتعددية. هذه التعددية، ألن تختلط، بفضل الحركة، بالكينونة l'être بحد ذاتها؟ وبما أنها تمتلك خصائص خاصة جداً، بأي معنى سيقال إن هنالك أزمنة عدة، وبأي معنى زمان واحد، بأي معنى سيتم تجاوز الخيار الاونطولوجي واحد ـ عدة؟ إن مشكلةً مُلازمة تصبح على قدر كبير من الإلحاح في الوقت نفسه. فإذا كانت الأشياء تدوم، أو إذا كان هنالك زمان في

(1) DI، 148، 170؛ و137، 157.

الأشياء، يجب استعادة مسألة الحيّز على أسس جديدة. ذلك أن الحيّز لا يعود مجرد شكلٍ خارجيةٍ، نوعاً من الشاشة التي تشوّه الزمان، دنساً يعكر النقي، نسبياً يتعارض مع المطلق. ينبغي أن يكون هو ذاته مؤسّساً في الأشياء، في العلاقات بين الأشياء وبين الأزمنة، أن ينتمي هو أيضاً إلى المطلق، أن يكون له «نقاؤه». هذا هو ما سيكون التدرجَ المزدوجَ للفلسفة البرغسونيّة.

الفصل الثالث

الذاكرة كوجودٍ مشترك* بالقوة

إن الزمان هو في الجوهر ذاكرةٌ، وعيٌ، حريةٌ. وهو وعي وحرية لأنه ذاكرة قبل كل شيء. والحال أن هذا التماثل بين الذاكرة والزمان بالذات، إنما يقدمه برغسون دائماً بطريقتين: «حفظ الماضي في الحاضر ومراكمته فيه»، أو «إما أن الحاضر ينطوي بشكل واضح على صورة الماضي التي لا تنفك تكبر، وإما انه يشهد بالأحرى، بفعل تبدل نوعيته المتواصل، على العبء المتزايد ثقلاً الذي يجرّه المرء خلفه بمقدار ما يزداد شيخوخة». أو: «الذاكرة متخذةً هذين الشكلين، بوصفها تغطي بسماط من الذكريات قاعاً من الإدراك المباشر، وبوصفها تكتسب تعددية من اللحظات»[1]. ـ علينا، في الواقع، أن نعبر بطريقتين عن الصورة

(*) فضلنا أن نعرب coexistence بالوجود المشترك بدل الكلمة الشائعة «تعايش» (م).

(1) ES، 818، 5؛ PM، 1411، 201؛ MM، 184، 31. ـ نحن الذين نضع خطاً تحت الكلمات في كل واحد من هذه النصوص. لن نخلط بين هذين الشكلين من أشكال الذاكرة والأشكال التي يتحدث برغسون عنها في بداية الفصل الثاني من MM (225، 83)؛ ليس هذا على الإطلاق مبدأ التمييز عينه، أنظر ص 66، الرقم 2.

التي يتميز بها الزمان عن سلسلة متقطعة من اللحظات التي قد تتكرر شبيهة بذاتها من جهةٍ، «تحتوي اللحظة اللاحقة دائماً، بالاضافة إلى اللحظة السابقة التذكار الذي تركته هذه الأخيرة»[1]؛ ومن جهة أخرى، تتقلص اللحظتان أو تتكثفان إحداهما في الأخرى، لأن إحداهما لم تختفِ بعد حين تظهر الأخرى. هنالك إذاً ذاكرتان، أو وجهان للذاكرة مترابطان بصورة وثيقة جداً، الذاكرة ـ التذكار والذاكرة ـ التقلص. (إذا طُرح السؤال أخيراً ما هو سبب هذه الثنائية في الزمان، سوف نجده بلا ريب في حركة سندرسها لاحقاً ينقسم بها «الحاضر» الذي يدوم، في كل «لحظة»، إلى وُجْهتين، إحداهما موجّهة وممددة نحو «الماضي»، والأخرى متقلصة، تتقلص نحو (المستقبل).

لكن الزمان الخالص هو بحد ذاته ناتج انقسام «قانوناً» إنه لأمرٌ أكيد أن الذاكرة مماثلة للزمان، إنها متمادّة* coextensive إلى الزمان، لكن هذا الافتراض صحيح قانوناً أكثر مما بالفعل. إن مشكلة الذاكرة المخصوصةَ هي التالية: كيف، وبأي آلية يصبح الزّمان ذاكرة بالفعل؟ كيف يتفعّل ما هو موجود قانوناً؟ إن برغسون سيبيّن أيضاً أن الوعي هو، قانوناً، متمادٌ إلى الحياة؛ لكن كيف، ووفقاً لأي شروط تصبح الحياة، فعلاً، وعياً للذات[2]؟

---

(1) PM، 1398، 183.

(*) صفة معنى مجرد يمتد شموله الى معنى مجرد آخر بكامله أو الى جزء منه (م).

(2) أنظر ES، 820، 8.

فلنستعد التحليل الوارد في الفصل الأول من المادة والذاكرة، **Matière et Mémoire**. نحن مدفوعون إلى تمييز خمسة معانٍ أو خمسة وجوه للذاتية: 1 ـ الذاتية ـ الحاجة، لحظة السلب (تثقب الحاجة استمرارية الأشياء، وتحفظ من الموضوع كل ما يهمها، تاركة الباقي يمضي في حال سبيله)؛ 2 ـ الذاتية ـ الدماغ، لحظة الابتعاد **L'écart** أو الحيرة (يعطينا الدماغ وسيلة «اختيار» ما يتناسب مع حاجاتنا في الموضوع؛ إذ يُدخل ابتعاداً بين الحركة المتلقاة والحركة المنفّذة، يكون هو ذاته اختياراً بطريقتين، لأنه في ذاته، وبفضل قنواته العصبية، يقسم الإثارة إلى ما لا نهاية له، ولأنه أيضاً يترك لنا الخيار، بالنسبة لخلايا النخاع الحركية، بين عدة ردود فعل ممكنة)؛ 3 ـ الذاتية ـ الانفعال **affection**، لحظة الألم (لأن الانفعال هو فدية الدماغ أو الادراك الواعي؛ لا يعكس الإدراك العمل الممكن، لا يضمن الدماغ «الابتعاد»، من دون أن يُحكم على بعض الأقسام العضوية بجمودِ دورٍ قابلٍ للتأثر يجعلها عُرضَةً للألم)؛ 4 ـ الذاتية ـ «التذكار»، الوجه الأول للذاكرة (بما أن الجسم ليس لحظةً على شكل نقطة في الزمن أكثر مما هو نقطة رياضية **mathématique** في الحيّز، وبما أنه يؤمّن تقلصاً في الإثارات التي يتلقاها، الأمر الذي تَنْتُج منه النوعية).

والحال أن هذه المظاهر (أو الوجوه) الخمسة لا تنتظّم فقط في نسق عمقٍ متنام، بل تتوزع على خطّي وقائع مختلفَين تماماً. إن الفصل الأول منّ **Matière et Mémoire** يطرح على نفسه مهمة تفكيك خليط (التصوُّر **La Représentation**) إلى وجهتين متنافرتين: المادة والذاكرة، الادراك والتذكر، الموضوعي والذاتي

ـ أنظر تعدديتي المعطيات **Des Données**. ومن أصل وجوه الذاتية الخمسة يتمي الوجهان الأولان إلى الخط الموضوعي، لأن أحدهما يكتفي بالإخراج من الموضوع، والآخر بإقامة منطقة حيرة. أما حالة الانفعال، المعنى الثالث، فأكثر تعقيداً. ولا ريب أنها تتوقف على تلاقي الخطين. لكن سالبية الانفعال، بدورها، ليست أيضاً حضور ذاتية خالصة تتعارض مع الموضوعية الخالصة، إنها بالأحرى «النّجاسة» التي تعكر هذه الأخيرة[1]. ـ إن ما يرجع إلى خط الذاتية الخالص إنما هو المعنى الرابع إذاً، ثم المعنى الخامس. إن وجهي الذاكرة وحدهما إنما يعنيان الذاتية بصورة جازمة، بينما الدلالات الأخرى تكتفي بالتحضير لاندراج خط في الآخر، تلاقي خط مع الآخر، أو بضمان ذلك.



إن السؤال: أين تتحفظ الذكريات؟ يستتبع مشكلة زائفة، أي خليطاً أسيء تحليله. يجري العمل كما لو أنه كان على التذكارات أن تتحفظ في مكان ما، كما لو أن الدماغ، على سبيل المثال، كان قادراً على حفظها. لكن الدماغ هو بكامله على خط الموضوعية: لا يمكن أن يكون له، أي اختلاف في الطبيعة مع حالات المادة الأخرى؛ كل شيء فيه حركة، كما في الادراك الخالص الذي يحدده. (وأيضاً لا ينبغي لعبارة حركة، بالطبع، أن تُفهم على طريقة الحركة التي تدوم، بل على العكس على

(1) أنظر MM، 206، 59.

طريقة قَطْع فوري»[1]. أما التذكار فهو جزء على العكس من خط الذاتية. من غير المعقول الخلط بين الخطين عبر تصوُّر الدماغ كخزانٍ للتذكارات أو ركيزة لها. أكثر من ذلك، إن تفحُّص الخط الثاني قد يكفي لتبيان أنه ليس من الضروري أن تنحفظ التذكارات «في» مكان غير الزمن. إن التذكار ينحفظ إذاً في ذاته. «لاحظنا أن التجربة الداخلية في حالتها الخالصة إذ تعطينا ماهية substance (أو مادة) يتمثل جوهرها بالذات في الدوام وبالتالي في إطالة ماضٍ لا مجال لزواله في الحاضر كان أعفانا، لا بل منعنا، من البحث عن المكان الذي حُفظ فيه التذكار. إنه يحفظ نفسه بنفسه...»[2]. ليست لدينا من جهة أخرى أي مصلحة في افتراض حفظٍ للماضي في غير ذاته، في الدماغ مثلاً؛ ينبغي (عند ذلك) أن تكون للدماغ، بدوره، القدرة على أن يحفظ نفسه؛ ينبغي أن نمنح حالة (من حالات) المادة، أو حتى المادة بكاملها، هذه القدرة على البقاء (الانحفاظ) التي قد نكون رفضنا منحها للزمان[3].

إننا نلامس (الآن) أحد المظاهر الأشد عمقاً، وربما أيضاً الأقل فهماً جيداً بين مظاهر البرغسونية: نظرية الذاكرة. فبين المادة والذاكرة، بين الادراك الخالص والتذكار الخالص، بين الحاضر والماضي، ينبغي أن يكون هناك فرق في الطبيعة، كما بين الخطين اللذين سبق أنْ ميّزناهما. إذا كان يصعب علينا إلى

(1) MM، 223، 81.

(2) PM، 1315، 80.

(3) MM، 290، 165 ـ 166.

هذا الحد أن نفكر في بقاءٍ للماضي في ذاته، فذلك لأننا نعتقد أن الماضي لم يعد موجوداً. إننا نخلط عندئذٍ بين الكون (مِنْ كان) والكون ـ حاضراً. مع ذلك فالحاضر ليس كائناً، وهو بالأحرى صيرورة خالصة، خارج ذاته على الدوام. لا يكون، لكنه يفعل. ليس عنصره الخاص به هو الكينونة، بل هو الفاعل أو النافع. أما الماضي فينبغي أن تقول عنه إنه كف عن الفعل أو عن الكون ـ نافعاً. لكنه لم يكف عن أن يكون. غير نافع وغير فاعل، عديم التأثر، هو كائن، بكل معنى الكلمة: يختلط بالكون في ذاته. لن يقال إنه «كان»، لأنه ذاتية الكينونة L'en soi de l'être، والشكل الذي تنحفظ فيه الكينونة في ذاتها (بالتعارض مع الحاضر، الشكل الذي تتم به الكينونة وتضع نفسها خارج الذات). في الحد الأخير، يتم التبادل بين التحديدات العادية: يجب أن يقال في كل لحظة عن الحاضر إنه «كان»، وعن الماضي انه «يكون»، إنه يكون بصورة أبدية، دائماً. ـ هذا هو الاختلاف في الطبيعة بين الماضي والحاضر[1]. لكن هذا المظهر الأول لنظرية برغسون قد يفقد كل معنى إذا لم نشدد على أهميتها التي هي خارج نطاق علم النفس. إن ما يدعوه برغسون «التذكار الصرف» لا يمتلك

---

(1) مع ذلك، كان برغسون يؤكد في مناسبةٍ أخرى إنه ليس ثمة غير اختلاف في الدرجة بين الكون والكون نافعاً: لا يتميز الادراك في الواقع عن موضوعه إلا لأنه يحتفظ منه فقط بما يكون نافعاً لنا (أنظر MM، الفصل الأول)؛ هنالك أكثر في الموضوع مما في الادراك، لكنه ليس هناك شيء له طبيعة أخرى. ـ لكن في هذه الحال، تكون الكينونة فقط كينونة المادة أو الموضوع المدرَك، إذاً كوناً حاضراً، لا ينبغي تمييزها من المفيد إلا على صعيد الدرجة.

أي وجود علمنفسي. لهذا السبب يقال عنه إنه إمكاني virtual، وغير فاعل وغير واع. كل هذه الكلمات كلمات خطيرة، لا وعي بوجه خاص، يبدو لنا منذ أيام فرويد غير قابل للفصل عن وجودٍ علمنفسي فعّال وفاعل بصورة فريدة. سوف يكون علينا أن نقابل بين اللاوعي الفرويدي واللاوعي البرغسوني، لأن برغسون هو بالذات يقوم بالتقريب (بين اللاوعيين)[1]. علينا مع ذلك أن نفهم منذ الآن أن برغسون لا يستخدم كلمة «لا وعي» للدلالة على واقع علمنفسي خارج الوعي، بل للدلالة على واقع غير علمنفسي - الكينونة كما تكون في ذاتها. (إذا نظرنا للأمور) بكل صرامة، يكون العلمنفسي le psychologique هو الحاضر. الحاضر وحده «علمنفسي»؛ لكن الماضي هو الأونطولوجية الخالصة، ليس للتذكار الصرف من دلالة غير الدلالة الاونطولوجية[2].

فلنورد نصاً رائعاً حيث يلخص برغسون كل نظريته: حين نبحث عن تذكار يفلت منا، «نعي فعلاً من نوع خاص Sui-generis ننفصل به عن الحاضر لنضع أنفسنا من جديد بادئ ذي بدء في الماضي عموماً، ثم في منطقةٍ ما من الماضي: (إنه) عمل تلمّسي مشابه لضبط جهاز تصوير فوتوغرافي. لكن تذكارنا لا

(1) PM، 1316، 81.

(2) حلل هذا المظهر بعمق م. إيبلوليت، الذي يهاجم التفسيرات «العلمنفسوية» في كتاب المادة والذاكرة Matière et Mémoire: أنظر من البرغسونية الى الوجودية، Mercure de France، تموز 1949؛ ووجوه متنوعة للذاكرة لدى برغسون، Revue internationale de philosophie، تشرين الأول 1949.

يزال في الحالة الإمكانية؛ نستعد هكذا ببساطة لاستقباله عن طريق تبنّي الموقف المناسب. يظهر شيئاً فشيئاً كحالة سديمية تتكثف؛ ينتقل من حالة الإمكان إلى حالة الفعل...»[1]. وهنا أيضاً، يجب تحاشي تفسير للنص مبالغ في اعتماده على علم النفس. إن برغسون يتحدث عن فعل بسيكولوجي؛ لكن إذا كان هذا الفعل «من نوع خاص»، فذلك لأنه يكمن في القيام بقفزة حقيقية. يتم الاستقرار دفعة واحدة في الماضي، يجري القفز إلى الماضي كما إلى عنصر خاص[2]. مثلما لا ندرك الأشياء في ذواتنا، بل حيث هي كائنة، لا نضع يدنا على الماضي إلا حيث يكون، في ذاته، وليس فينا، في حاضرنا. هنالك إذاً «ماضٍ على وجه العموم» ليس الماضي المخصوص لهذا الحاضر أو ذاك، بل هو مثل عنصر أونطولوجي، ماضٍ أبدي ودائم، شرط لـ «عبور» كل حاضر مخصوص. إن الماضي على وجه العموم هو الذي يجعل كل الماضيات (جمع ماضٍ) ممكنة. يقول برغسون إننا نضع أنفسنا مجدداً، بادئ ذي بدء، في الماضي على وجه العموم: إن ما يصفه هكذا إنما هو القفزة في الاونطولوجيا. نقفز بالفعل إلى الكينونة L'être، إلى الكون في ذاته، إلى الكون في ذاته الخاص بالماضي. والأمر يتعلق بالخروج من علم النفس. يتعلق الأمر بذاكرة لا ذاكرية أو أونطولوجية. فقط بعد ذلك، بعد أن تكون القفزة قد تمت، سوف يتخذ التذكار شيئاً فشيئاً وجوداً

---

(1) MM، 276 - 277، 148.

(2) إن عبارة «دفعة واحدة d'emblée» واردة مراراً في الفصلين الثاني والثالث من المادة والذاكرة.

بسيكولوجياً: «ينتقل من الوضع الامكاني إلى وضع الفعل...» لقد مضينا نبحث عنه حيث هو كائن، في الكينونة L'Etre غير القابل للتأثر، ونعطيه شيئاً فشيئاً تجسيداً، «نَفْسَنة» Psychologisation».

علينا أن نُبرِز موازاتِية نصوص أخرى مع هذا النص. ذلك أن برغسون يحلل الكلام بالطريقة نفسها التي يحلل بها الذاكرة. إن الطريقة التي نفهم بها ما يقال لنا مشابهة للطريقة التي نجد بها تذكاراً. مستبعدين إعادة تركيب المعنى إنطلاقاً من الأصوات المسموعة، ومن الصور المقرونة، نحلُّ دفعة واحدة في عنصر المعنى، ثم في منطقة من هذا العنصر. إنها قفزة حقيقية في الكينونة L'Etre، فقط بعد ذلك يتفعَّل المعنى في الأصوات المُدْرَكة فيزيولوجياً، كما في الصور المقرونة نفسياً بالأصوات. ثمة هنا ما يشبه تعالياً للمعنى، وأساساً أونطولوجياً للكلام، يكتسبان أهمية خاصة، كما سنرى، لدى مؤلِّف اشتهر بتوجيهه للكلام نقداً مختصراً جداً[1].

ينبغي الحلول دفعة واحدة في الماضي - بقفزة، بوثبة. وهنا أيضاً، غريبة هي فكرة «القفزة» هذه شبه الكيركغاردية، لدى فيلسوف عرف بمحبته الشديدة للاستمرارية. ما معناها؟ إن برغسون لا ينفك يقول: لن تعيدوا أبداً تركيب الماضي بحواضر، مهما تكن - «لن تنقلني الصورة غير المشروطة مجدداً إلى الماضي

(1) أنظر MM، 261، 129: «يضع السامع نفسه دفعة واحدة بين أفكار متطابقة...».

إلا إذا مضيت أبحث عنها في الماضي بالضبط»[1]. صحيح أن الماضي يبدو لنا محصوراً بين حاضرين، الحاضر القديم الذي كانه والحاضر الحالي الذي هو ماضٍ بالنسبة إليه. يترتب على ذلك اعتقادان زائفان: فمن جهة نعتقد أن الماضي بما هو ماضٍ لا يتشكل إلا بعد أن كان حاضراً؛ ومن جهة أخرى، إنه يتشكل مجدداً، إذ صح القول، بواسطة الحاضر الجديد الذي هو الآن ماضيه. إن هذا الوهم المزدوج هو في قلب كل النظريات الفيزيولوجية والسيكولوجية للذاكرة. وتحت تأثيره يتم افتراض أنه لا يوجد بين التذكار والادراك الا اختلاف في الدرجة. يتم الحلول في خليط مساء تحليله. هذا الخليط هو الصورة كواقع سيكولوجي. فالصور تحتفظ في الواقع بشيء ما من المناطق التي مضينا نبحث فيها عن التذكار الذي تفعّله أو تجسده؛ لكن هذا التذكار، بالضبط، لا يتفعّل على يدها من دون أن تكيفه مع متطلبات الحاضر، وهي تجعل منه شيئاً ما حاضراً. هكذا نُحِل محل الاختلاف في الطبيعة بين الحاضر والماضي، بين الادراك الحسي الصرف والذاكرة الخالصة، مجرد اختلافات في الدرجة بين الصور ـ التذكارات والادراكات ـ الصور.

إننا معتادون كثيراً التفكير بتعابير «الحاضر». نظن أن حاضراً لا يصبح ماضياً إلا حين يحل محله حاضر آخر. لكن فلنفكر: كيف قد يطرأ حاضر جديد إذا لم يمضِ الحاضر السابق في الوقت ذاته الذي يكون فيه حاضراً؟ كيف يمكنُ أن يمضي حاضرٌ

---

(1) MM، 278، 150.

ما لو لم يكن ماضياً في الوقت ذاته الذي هو حاضر؟ لا يمكن أن يتشكل الماضي أبداً، إذا لم يكن قد تشكل أولاً، في الوقت ذاته الذي كان فيه حاضراً. ثمة هنا ما يشبه موقعاً أساسياً للزمن، والمفارقة الأكثر عمقاً أيضاً للذاكرة: الماضي «معاصر» للحاضر الذي كانه. إذا كان على الماضي أن ينتظر ألا يكون بعد الآن، إذا لم يكن مضى في الحال والآن، «مضى عموماً»، لن يمكنه أن يصير أبداً ما هو كائن، لن يكون أبداً هذا الماضي. إذا لم يتشكل في الحال، لن يمكنه أكثر أن يكون معاداً تشكله انطلاقاً من حاضر لاحق. لن يتشكل الماضي أبداً، إذا لم يكن موجوداً بصورة مشتركة مع الحاضر الذي هو ماضيه[1]. إن الماضي والحاضر لا يدلان على وقتين متعاقبين، بل على عنصرين يوجدان بصورة مشتركة (الواحد مع الآخر)، أحدهما الذي هو الحاضر، والذي لا ينفك يمضي، والآخر الذي هو الماضي، والذي لا ينفك يكون، لكن كل الحواضر تمضي عبره. بهذا المعنى بالذات هنالك ماضٍ صرف، نوع من «الماضي عموماً»: لا يلي الماضي الحاضر، لكن هو مفترض؛ على العكس، من جانبه، كالشرط الصرف الذي من دونه لا يمضي. بعبارات أخرى، يحيل كل حاضر إلى ذاته كماضٍ. وليس من معادل لهكذا

(1) أنظر ES، 913 - 914، 130 - 131. «إننا نزعم أن تكوّن التذكار ليس لاحقاً أبداً لتكوّن الإدراك؛ إنه يعاصره... فلنفترض في الواقع أن التذكار لا يخلق على امتداد الادراك بالذات: أسأل في أي وقت سيولد... كلما فكرنا في ذلك أكثر، كلما قلّ فهمُنا أنه يمكن أن يولد يوماً إذا لم ينخلق مع (انخلاق) الادراك بالذات أولاً بأول...».

أطروحة، إلا أطروحة أفلاطون ـ الذكرى réminiscence*.
إن الذكرى أيضاً تؤكد كوناً صرفاً للماضي، كوناً في ذاته للماضي، ذاكرة أونطولوجية، قادرة على أن تقوم بدور أساس لسريان الزمن. مرة أخرى، نحسّ بعمقٍ لدى برغسون بإيحاءٍ أفلاطوني[1].

إن لفكرة تعاصر للحاضر والماضي نتيجة أخيرة. فالماضي لا يتواجد فقط بصورة مشتركة مع الحاضر الذي كانه؛ لكن بما أنه ينحفظ في ذاته (في حين يمضي الحاضر) ـ فإن الماضي بكامله، الماضي التام، كل ماضينا إنما يتواجد بصورة مشتركة مع كل حاضر. إن استعارة المخروط المشهورة تمثل هذه الحالة الكاملة من التواجد المشترك. لكن حالة كهذه تستتبع، أخيراً، أن توجد في الماضي بالذات شتى أنواع المستويات في العمق، معيّنة كل الفسحات الممكنة في هذا الوجود المشترك[2]. إن الماضي AB يتواجد بصورة مشتركة مع الحاضر S، لكن فيما ينطوي في ذاته على كل القَطْعات Á B́، Á B́، الخ.، التي تقيس درجات

(*) تنبُّه النَّفس بعد اتصالها بالبدن إلى معارفها من حياة سابقة (م).

(1) إنها أيضاً النقطة التي تتناولها مقارنة لبرغسون وبروست. إن تصورهما للزمن مختلف الى أبعد الحدود؛ لكنهما يسلّمان معاً بنوع من الماضي الصرف، كون في ذاته للماضي. صحيح أن بروست يرى أن هذا الكون في ذاته يمكن أن يعايش، أن يُكابَد بواسطة تطابق بين لحظتين من الزمن. لكن برغسون يرى أن التذكار أو الماضي الخالصين ليسا من حقل المعيش: حتى في احتلال الذاكرة، لا نعيش إلا صورةً ـ تذكاراً.

(2) جرى إدخال استعارة المخروط أولاً في MM، 293، 169؛ تظهر أجزاء المخروط MM، 302، 181.

تقارب أو تباعد فكرانيين idéels خالصين حيال S. كل واحدة من هذه القَطْعات هي بحد ذاتها إمكانية Virtuelle، تنتسب إلى الكون في ذاته للماضي[1]. كل واحدة من هذه القَطْعات أو كل واحد من هذه المستويات، لا تضم هذه العناصر من الماضي أو تلك بل كامل الماضي دائماً. إنها فقط تضم هذه الجملة totalité عند مستوى متمدد إلى هذا الحد أو ذاك، متقلص إلى هذا الحد أو ذاك. هاكم إذاً النقطة الدقيقة التي تندرج فيها الذاكرة ـ التذكار، أو تنوب عنها، تقريباً. من هذا بالضبط هذه النتيجة: يتحدد الزمان البرغسوني، أخيراً، بالتعاقب أقل مما بالتواجد المشترك.

في المعطيات المباشرة Les Données immédiates، يتحدد الزمان فعلاً بالتعاقب، فيما التواجدات المشتركة تحيل إلى الحيِّز ـ وبقوة الجِدَّة، فيما يحيل التكرار إلى المادة. لكنْ بصورة أكثر عمقاً لا يكون الزمان تعاقباً إلا بصورة نسبية جداً (لقد رأينا أيضاً أنه غير قابل للإنقسام إلا بصورة نسبية). الزمان هو بالتأكيد تعاقب فعلي، لكنه ليس كذلك إلا لأنه، بصورة أكثر عمقاً، تواجد مشترك بالقوة: تواجد مشترك مع الذات لكل المستويات، لكل التوترات، لكل درجات التقلص والاسترخاء. لذا ينبغي أن نعيد، مع التواجد المشترك، إدخال التكرار في الزمان. تكرار «نفسي» من نموذج مختلف تماماً عن التكرار «الفيزيائي» للمادة. تكرار للـ «أصعدة» بدل أن يكون تكراراً لعناصر على صعيد واحد

---

(1) MM، 371، 272.

ووحيد. تكرار بالقوة، بدل أن يكون فعلياً. كل ماضينا يُلْعب، يستعاد معاً، يتكرر في الوقت نفسه، على كل المستويات التي يرسمها[1]. فلنعد إلى «القفزة» التي نقوم بها حين نحل دفعة واحدة في الماضي، فيما نبحث عن تذكار. ويوضح برغسون: إننا نعيد وضع أنفسنا «أولاً في الماضي بوجه عام، ثم في منطقة ما من الماضي». لا يتعلق الأمر بمنطقة تحتوي هذه العناصر من الماضي، تلك التذكارات، بالتعارض مع منطقة أخرى ربما تكون تحتوي عناصر وتذكارات أخرى. يتعلق الأمر بهذه المستويات المتمايزة، التي يحتوي كل منها كل ماضينا لكن في حالة متقلصة إلى هذا الحد أو ذاك. بهذا المعنى بالذات توجد مناطق للكينونة L'Etre بحد ذاتها، مناطق أونطولوجية للماضي «بوجه عام»، متواجدة كلها بصورة مشتركة، «مكرّرة» كلُّها بعضُها البعض الآخر.

سوف نرى كيف أن هذا المذهب يعيد إطلاق كل مشكلات البرغسونية. يكفي الآن أن نلخص القضايا الأربع الكبرى التي تشكل القدر ذاته من المفارقات: 1 ـ نضع أنفسا دفعة واحدة، بقفزة واحدة، في العنصر الاونطولوجي للماضي (مفارقة القفزة)؛ 2 ـ ثمة فرق في الطبيعة بين الحاضر والماضي (مفارقة الكينونة)؛ 3 ـ لا يعقب الماضي الحاضر الذي كانه، بل يتواجد معه بصورة مشتركة (مفارقة المعاصرة)؛ إن ما يتواجد بصورة مشتركة مع كل حاضر إنما هو كل الماضي، بصورة كاملة، على مستويات

---

(1) حول هذا التكرار الماوراتي، أنظر MM، 250، 115؛ 302، 181.

متنوعة من التقلص والاسترخاء (مفارقة التكرار النفسي). - هذه المفارقات تترابط في ما بيها؛ كل واحدة منها تشترط الاخريات. وعلى العكس، فإن القضايا التي تكشفها تشكل هي أيضاً مجموعاً، مميِّزاً للنظريات العادية الخاصة بالذاكرة. لأنه وهم واحد ووحيد حول جوهر الزمن، خليط واحد أسيء تحليله، ذلك الذي يجعلنا نظن: بأن في وسعنا إعادة تركيب الماضي إنطلاقاً من الحاضر؛ بأننا ننتقل تدريجياً من أحدهما إلى الآخر؛ بأن هذا وذاك يتميزان بما قبل وما بعد؛ بأن عمل الذهن يتم عن طريق إلحاق عناصر (بدل أن يتم بتغييرات في المستوى، قفزات حقيقية، تعديلات في المنظومات)[1].

❀ ❀ ❀

إن مشكلتنا هي الآن: كيف سيتخذ التذكار الصرف وجوداً سيكولوجياً؟ - كيف سيتفعّل هذا الإمكاني الصرف؟ إذاً ينطلق نداءٌ من الحاضر، إنطلاقاً من متطلبات الوضع الراهن أو حاجاته. نقوم بـ «القفزة»: لا نحل فقط في نصر الماضي بوجه عام، بل

---

(1) أنظر MM، 249 - 250، 114. - يبين برغسون بصورة ممتازة كيف أننا نعتقد بالضرورة بأن الماضي يلي الحاضر، مذ لا نقيم بين الإثنين أكثر من اختلاف في الدرجة. أنظر ES، 914، 132 (لما كان الادراك يتحدد بكونه حالة قوية والتذكار حالة ضعيفة، بحيث لا يمكن أن يكون تذكارُ إدراكٍ عندئذٍ غير هذا الإدراك المُضْعَف، يبدو لنا أن الذاكرة اضطرت لأن تنتظر، من أجل أن تُسجل إدراكاً في اللاوعي، إخلاد الادراك للنوم في تذكار. وهذا هو السبب في أننا نحكم بأن تذكار إدراك لا يمكن أن ينخلق مع هذا الادراك، ولا أن ينمو معه في الوقت نفسه»).

في هذه المنطقة أو تلك، أي على هذا المستوى أو ذاك، الذي نفترضه في نوعٍ من الذكرى يتناسب مع حاجاتنا الفعلية. إن كل مستوى يضم فِي الواقع كامل ماضينا، لكن في حالة متقلصة إلى هذا الحد أو ذاك. ويضيف برغسون: هنالك أيضاً تذكارات مسيطرة، مثل نقاطٍ ملفتة للنظر، متغيرة من مستوى إلى الآخر[1]. يجري التلفظ بكلمة إنكليزية أمامي: ليس الأمر هو ذاته، بفضل الوضع، إذا كان عليَّ أن أتساءل ما عساها تكون اللغة على وجه العموم الذي ينتهي هذه الكلمة اليها، أو أي شخص كان قد قال لي في السابق هذه الكلمة أو كلمة مشابهة، وفقاً للحالة، لا أقفز إلى المنطقة عينها من الماضي، لا أحل في المستوى نفسه، لا ألتمس الخصائص الغالبة نفسها. يتفق أن يخيب سعيي: في معرض بحثي عن تذكار، أحِل في مستوى متقلص جداً، ضيّق جداً أو على العكس واسع للغاية ومتمدد بالنسبة إليه. يصبح من الضروري إعادة صنع كل شيء، لأجل إيجاد القفزة الصحيحة. ـ فلنصر على ما يلي: إن لهذا التحليل، الذي يبدو أنه يتمتع برهافة سيكولوجية شديدة، معنى مختلفاً تماماً، إنه يتناول مراتبنا مع الكينونة L'être، علاقتنا مع الكينونة L'Etre، وتنوع هذه العلاقة. لم يولد بعد الوعي السيكولوجي. سوف يولد، لكن بالضبط لأنه يجد هنا شروطه الاونطولوجية على وجه الحصر.

إزاء نصوص بالغة الصعوبة، تكون مهمة الشارع هي مضاعفة

(1) MM، 309 ـ 310، 190.

التمييزات، حتى وبوجه خاص حين تكتفي هذه النصوص بالايحاء بها بدلاً من إثباتها بصورة رسمية. أولاً لا ينبغي أن نخلط بين استدعاء التذكار و«استرجاع الصورة» (أو استذكارها). إن استدعاء التذكار هو تلك القفزة التي أحل بموجبها في الامكاني، في الماضي، في منطقة ما من الماضي، عند هذا المستوى من التقلص أو ذاك. نظن أن هذا الاستدعاد يعبر عن البعد الاونطولوجي على وجه الحصر للانسان، أو بالأحرى للذاكرة. «لكن تذكارنا يبقى بعدُ في حالة الامكان. . . .»[1]. حين نتكلم على العكس على الاستذكار، أو على استرجاع الصورة، يتعلق الأمر بأمر مختلف تماماً: ما ان نحل في ذلك المستوى الذي ترقد فيه تذكاراتنا، فإن هذه الأخيرة تنزع عندئذٍ وعندئذٍ فقط إلى التفعُّل. تحت استدعاء الحاضر، لا تعود لها اللافعالية، لاقابلية التأثر اللتان كانتا تميزانها كتذكارات خالصة؛ تصبح صوراً ـ تذكارات، قادرة على «أن تستدعى». إنها تتفعَّل أو تتجسد. ولهذا التفعُّل كل أنواع المظاهر والاطوار، والدرجات المتمايزة[2]. لكن عبر هذه الأطوار والدرجات، هو (وهو وحده) الذي يشكل الوعي السيكولوجي. وعلى أي حال، نرى الدورة البرغسونية: لا نمضي من الحاضر إلى الماضي، من الادراك إلى التذكار، بل من الماضي إلى الحاضر، من التذكار إلى الإدراك.

«ترد الذاكرة الكاملة على نداء حالة حاضرة بحركتين

---

(1) MM، 277، 148.

(2) MM، 274 ـ 275، 145.

متزامنتين، إحداهما حركة انتقال **translation** تتجه بها بكاملها إلى أمام التجربة وتتقلص هكذا إلى هذا الحد أو ذاك، من دون أن تنقسم، بهدف الفعل، والأخرى حركة دوران حول ذاتها، تتوجه بواسطتها نحو وضع اللحظة الراهنة من أجل أن تدير لها الوجه الأكثر فائدة»[1]. هاكم إذاً منذ الآن مظهرين للتفعُّل: التقلص ـ الانتقال، والتوجه ـ الدوران. إن سؤالنا هو التالي: هل يمكن الخلط بين هذا التقلص ـ الانتقال والتقلص المتغير لمناطق الماضي ومستوياته، التي كنا نتحدث عنها قبل قليل؟ إن نص برغسون الكامل يبدو يدعونا للقيام بذلك، لأنه يستذكر باستمرار التقلص ـ الانتقال بصدد قِطْعات المخروط، أي مستويات الماضي[2]. بيد أن كل أنواع الأسباب تقنعنا بأن ثمة علاقة بالطبع بين التقلصين الاثنين، لكنهما لا يختلطان إطلاقاً. ـ حين يتحدث برغسون عن مستويات للماضي أو مناطق له، ليست تلك المستويات أقل إمكانية مما هو الماضي بوجه عام؛ أكثر من ذلك، كل واحد منها يحتوي كل الماضي، لكن في حالة متقلصة إلى هذا الحد أو ذاك، حول بعض التذكارات المسيطرة المتغيرة. إن التقلص الكبير إلى هذا الحد أو ذاك يعبر إذاً عن الاختلاف من مستوى إلى المستوى الآخر. ـ على العكس، حين يتحدث برغسون عن انتقال، يتعلق الأمر بحركة ضرورية في تفعيل تذكار مأخوذ عند هذا المستوى أو ذاك. لا يعود التقلص يعبر هنا عن

---

(1) MM، 307 ـ 308، 118 (نحن الذين نشدد على الكلمات).

(2) هكذا، في النص ذاته الذي استشهدنا به للتوّ.

الفرق الاونطولوجي بين مستويين إمكانيين بل عن الحركة التي يتفعّل بها تذكار (سيكولوجياً)، في الوقت عينه الذي يتفعّل فيه المستوى الخاص به[1].

إن التفسير المعكوس يصبح في الواقع الاعتقاد بأن على التذكار، لكي يتفعّل، أن يمر بمستويات أكثر فأكثر تقلصاً لكي يقترب من الحاضر كنقطة تقلص عليا أو ذروة المخروط. إن ذلك تفسير لا يمكن الدفاع عنه لأسباب عدة. ففي استعارة المخروط، إن مستوىً متقلصاً جداً حتى، قريباً جداً من القمة، يتسم، طالما لم يتم تفعيله، باختلاف حقيقي في الطبيعة عن تلك القمة، أي عن الحاضر. وبوجه خاص، لأجل تفعيل تذكار، ليس علينا أن نغير المستوى؛ لو كان علينا فعل ذلك، لكانت عملية الذاكرة مستحيلة. لأن لكل تذكار مستواه الخاص به؛ إنه مفكك أو مبعثر جداً في المناطق الأوسع، ومضغوط، ومخلوط جداً في المنطق الأكثر ضيقاً. لو كان ينبغي الانتقال من مستوى إلى الآخر لأجل تفعيل كل تذكار، يفقد كل تذكار إذاً فردانيته. هاكم لماذا تكون حركة الانتقال حركة يتفعّل بها التذكار في الوقت ذاته الذي يتفعل فيه مستواه: ثمة تقلص لأنه إذ يصبح

---

(1) في الواقع، يجب ألا يقل تفعيل المستوى عن تفعيل التذكار الذي يحمله. أنظر MM، 371، 272: «ليست هذه الأصعدة معطاة، من جهة أخرى، كأشياء جاهزة، مرصوفة بعضها فوق البعض الآخر. إنها توجد بالأحرى بالقوة، هذا الوجود الخاص بأشياء الفكر. إن العقل، الذي يتحرّك في كل وقت على امتداد الفسحة التي تفصل في ما بينها، يجدها مجدداً أو يخلقها بالأحرى مجدداً بلا انقطاع...».

اتذكار صورة، يدخل في «Coalescence» مع الحاضر. إنه يمر إذاً بـ «أصعدة وعي» تتجزء. لكنه لا يمر أبداً بالمستويات الوسيطة (التي قد تحول بالضبط بينه وبين أن ينجَز). من هنا الحاجة إلى ألا نخلط بين أصعدة الوعي التي يتفعَّل عبرها لتذكار، والمناطق، قَطْعات الماضي أو مستوياته، التي يتغير انطلاقاً منها حال التذكار الذي هو دائماً تذكار بالقوة. من هنا الحاجة إلى تمييز التقلص الاونطولوجي، التكثيفي، حيث تتواجد كل المستويات بصورة مشتركة بالقوة، أكانت متقلصة أو مسترخية؛ والتقلص السيكولوجي، الانتقال الذي يجب أن يمر به كل تذكار عند مستواه (مهما يكن مسترخياً) لكي يتفعل ويصبح صورة.

لكن من جهة أخرى - يقول برغسون - هنالك الدوران. ففي سيرورة تفعُّل التذكار، لا يكتفي بالقيام بهذا الانتقال الذي يوحّده بالحاضر، بل هو يقوم بهذه الدورة حول نفسه لكي يُبرز في هذه الوحدة «وجهه النافع». وبرغسون لا يوضح طبيعة هذا الدوران. علينا أن نقوم بفرضياتٍ إنطلاقاً من نصوص أخرى. - ففي حركة الانتقال، ثمة إذاً مستوىً كامل من الماضي يتفعَّل في الوقت نفسه الذي يتفعل فيه ذاك التذكار. يكون المستوى كله قد تقلص إذاً في تصور représentation غير منقسم لم يعد تذكاراً صرفاً، لكنه ليس أيضاً صورة image على وجه الحصر. لذا يوضح برغسون أنه ليس هناك إنقسام أيضاً، من وجهة النظر هذه[1]. لا ريب أن للتذكار فرديته (شخصيته). لكن كيف نعي ذلك، كيف نميزه في

(1) MM، 308، 188 («من دون أن ينقسم...»).

المنطقة التي تتفعّل منه؟ إننا ننطلق من هذا التصور غير المقسوم (الذي سيسميه برغسون «ترسيمة ديناميكية»)، حيث تكون كل التذكارات الآخذة بالتفعُّل في علاقة اختراق متبادل. ونحن نطوّره إلى صور متمايزة، خارجي بعضها إزاء البعض الآخر، تتطابق مع هذا التذكار أو ذاك[1]. هنا أيضاً، يتحدث برغسون عن تعاقب «أصعِدة وعي». لكن الحركة لم تعد حركة تقلص غير منقسم، إنها علىَ العكس حركة قسمة، نموّ، توسُّع. لا يمكن أن نصف التذكار بأنه مفعَّل إلا حين يكون قد صار صورة. عندئذٍ بالذات يدخل، في الواقع، لا في حالة «Coalescence» فقط، بل في نوع من الدائرة Circuit مع الحاضر، حيث تحيل الصورة - التذكار إلى الصورة - الادراك والعكس بالعكس[2]. من هنا الاستعارة السابقة، استعارة «الدوران»، التي تهيء هذا الوضع في حالة دائرة.

هاكم إذاً حركتين للتفعيل، حركة تقلص، وحركة توسع. إننا لنرى جيداً أنهما تتناسبان بصورة فريدة مع مستويات المخروط المتعددة، (التي) بعضها مسترخٍ والآخر متقلص. ذلك أنه ما

---

(1) ES، 1936، 161 ـ 163. ـ من هنا استعارة الهرم لتمثيل الترسيمة الديناميكية: «سوف يجري النزول مجدداً من قمة الهرم الى قاعدته...» من الواضح هنا أن الهرم مختلف جداً عن المخروط، ويدل على حركة مختلفة تماماً، ذات اتجاه آخر. بيد أن برغسون، في نص آخر (ES، 886/ 95)، يشير إلى الهرم كمرادف للمخروط؛ والسبب في ذلك يكمن في الالتباس المشار اليه أعلاه، ص 60، العدد 2.

(2) MM، 249 ـ 250، 114 ـ 115.

الذي يَحْدث في مخلوق يكتفي بالحلم؟ بما أن النوم يشبه وضعاً حاضراً لا يتطلب غير الراحة، وليست لديه مصلحة غير «غياب المصلحة»، كل شيء يتم كما لو كان التقلص غير موجود، كما لو كانت العلاقة المسترخية جداً للتذكار بالحاضر تعيد إنتاج المستوى الأكثر استرخاء للماضي بالذات، على العكس، ما الذي قد يحدث لدى إنسان آلي؟ كل شيء يتم كما لو كان التشتت يصبح مستحيلاً، كما لو لم يعد يتم تمييز الصور، وكما لو بقي فقط مستوى الماضي الأكثر تقلصاً[1]. هنالك إذاً تماثل وثيق بين مختلف مستويات المخروط ومظاهر التفصيل لكل مستوى. من المحتَّم أن تغطي هذه الأخيرة تلك الأخرى (من هنا الالتباس المشار إليه سابقاً). لكن ليس علينا مع ذلك أن نخلط في ما بينها، لأن الموضوعة الأولى تتعلق بالتبدلات الامكانية للتذكار في ذاته، والموضوعة الأخرى (تتعلق) بالتذكار بالنسبة إلينا، بتفصيل التذكار في صورة ـ تذكار.

ما هو الاطار المشترك بين التذكار الآخذ بالتفعل (التذكار وهو يصير صورة) والصورة ـ الادراك؟ إن هذا الاطار المشترك إنما هو الحركة. لذا ففي علاقة الصورة بالحركة، في الطريقة التي تمتد بها الصورة في حركة، ينبغي أن نجد اللحظات الأخيرة للتفعيل: «لكي تتفعل التذكارات تحتاج إلى محرك مساعد»[2]. هنا أيضاً، يكون هذا المساعد مزدوجاً. ـ تارة يمتد

---

(1) عن هذين الطرفين أنظر MM، 294، 170.

(2) MM، 265، 133. ـ و245، 108: «الطور الأخير من تحقيق التذكار. . . طور العمل».

الادراك في حركة بصورة طبيعية؛ تُجري نزعةٌ محركة، رسمٌ خيالي محرِّك، تفكيكاً للمدرَك، تبعاً للمنفعة[1]. والعلاقة هذه بين الادراك والحركة قد تكفي لوحدها في تحديد تعرُّفٍ آلي صرف، من دون تدخل تذكارات (أو إذا شئنا، ذاكرة فورية توجد بكاملها في آليات محرِّكة). بيد أن التذكارات تتدخل فعلاً. لأنه بمقدار ما تشبه صور ـ تذكارات الادراك الحالي، تمتد بالضرورة في الحركات التي تناسب الادراك، وتجعل هذا الأخير «يتبنّا» ها[2].

فلنفترض الآن أن هناك إضطراباً لهذا التمفصل إدراك ـ حركة، إضطراباً ميكانيكياً للرسم الخيالي المحرِّك: لقد بات التعرف مستحيلاً (مع أن نموذجاً آخر من التعرف يبقى، كما نرى ذلك لدى المرضى الذين يصفون بصورة جيدة جداً شيئاً نسمّيه لهم، لكنهم لا يعرفون «استخدامـ» ه؛ أو يرددون بصورة سليمة ما يقال لهم، لكنهم لا يعودون يعرفون الكلام بصورة عفوية). لا يعود المريض يعرف تحديد وجهته، الرسم، أي تفكيك موضوع ما انطلاقاً من نزعاته المحرّكة؛ إن إدراكه لا يعود يُحدث غير حركات منتشرة. مع ذلك فالتذكارات موجودة. أكثر من ذلك،

---

(1) أنـظـر MM، 238 ـ 240، 100 ـ 102، 243 ـ 244، 107؛ 255 ـ 256، 121 ـ 122. ـ لن يتم الخلط بوجه خاص بين الرسم الخيالي المحرك والترسيمة الديناميكية: إذ يتدخلان كلاهما في التفعيل، لكن في أطوار مختلفة تماماً، يكون أحدهما حسّياً ـ حركياً، والأخرى سيكولوجية وذاكرية.

(2) MM، 241، 104.

هي لا تنفك تستعاد، تتجسد في صور متميّزة، أي تخضع هذا الانتقال ولهذا الدوران اللذين يميزان اللحظات الأولى من التفعيل. إن ما ينقص إنما هو اللحظة الأخيرة إذاً، الطور الأخير، طور العمل. بما أن حركات الادراك الملازمة مشوشة، تبقى الصورة ـ التذكار غير مجدية وغير فعالة بقدر ما هي حال تذكار صرف، ولا يعود في وسعها أن تمتد في عمل. هاكم الواقعة المهمة الأولى: حالات عمى وصمم نفسيين أو لفظيين، مع بقاء للتذكارات[1].

فلننتقل إلى النموذج الثاني من العلاقة إدراك ـ حركة، الذي يحدد شروط تعرُّف يقظ. لم يعد يتعلق الأمر بحركات «تمد إدراكنا لاستخلاص آثار نافعة منه»، وتفكك الموضوع تبعاً لحاجاتنا، بل بحركات تتخلى عن الأثر، تعيدنا إلى الموضوع لأجل إعادة تفصيله وتمامه. تأخذ عندئذٍ الصور ـ التذكارات المماثلة للإدراك الحاضر، دوراً «راجحاً وليس مساعداً بعد الآن»، منتظماً وليس عرضياً بعد الآن[2]. لنفترض أن هذا النموذج الثاني للحركة تعرّض لتخريب نظامه (اضطراب ديناميكي، وغير ميكانيكي بعد الآن، للوظائف الحسية

---

(1) أنظر MM، 252 ـ 253، 118 ـ 119.

(2) MM، 244 ـ 107. ـ هنالك إذاً شكلان للتعرف، أحدهما أوتوماتيكي، والآخر يقظ، يتناسب معهما شكلان للذاكرة، أحدهما محرك و«شبه فوري»، والآخر تمثيلي ويدوم. ينبغي بوجه خاص ألا نمزج هذا التمييز، الذي يتم من وجهة نظر تفعيل التذكار، بتمييز مختلف تماماً يتم من وجهة نظر الذاكرة في ذاتها (ذاكرة ـ تذكار وذاكرة تقلص).

الحركية)[1]. يمكن أن يبقى التعرف الاوتوماتيكي، لكن ما يبدو أنه اختفى إنما هو التذكار بحد ذاته. ولأن حالات كهذه هي الأكثر تواتراً، ألهمت التصور التقليدي للحُبسَة aphasie كاختفاء للتذكارات المختزنة في الدماغ. إن كل مشكلة برغسون هي التالية: ما الذي اختفى بالضبط؟

الفرضية الأولى: هل هو التذكار الصرف؟ بالطبع لا، لأن التذكار الصرف ليس ذا طبيعة سيكولوجية، وهو غير قابل للزوال. الفرضية الثانية: هل هي القدرة على استرجاع التذكار، أي تفعيله في صورة ـ تذكار؟ من المؤكد أن برغسون يعبر عن فكرته، أحياناً، بهذه الطريقة[2]. مع ذلك، فالأمر أكثر تعقيداً. ذلك أن الوجهين الأولين للتفعيل (انتقال ودوران) يتوقفان على موقف نفسي؛ والوجهان الأخيران (نموذجا الحركة) يتبعان الحسية ـ الحركية ومواقف للجسم. أيّاً يكن تضامن هذين البعدين وتكاملهما لا يمكن أحدهما أن يلغي الآخر بالكامل. حين تكون حركات التعرف الاوتوماتيكي هي وحدها التي يتم بلوغها (اضطرابات ميكانيكية للحسية ـ الحركية)، فإن التذكار يحتفظ مع ذلك بتفعيله النفسي بصورة كاملة؛ إنه يحتفظ بـ «مظهره الطبيعي»، لكنه لا يعود يستطيع الامتداد في حركة، لأن الطور

(1) حول النموذجين من الاضطرابات، أنظر النصوص الأساسية الثلاثة: 245 ـ 108، 253 ـ 118، 314 ـ 196 (في هذا النص الأخير بالضبط يميز برغسون الاضطرابات الميكانيكية والديناميكية).

(2) أنظر MM، 253، 119 («إن استرجاع التذكارات هو ممنوع بحد ذاته»)؛ وأيضاً 245، 108.

الجسماني من تفعيله قد بات مستحيلاً. وحين يتم بلوغ حركات التعرف اليقظ (اضطرابات ديناميكية للحسية ـ الحركية)، لا ريب أن التفعيل النفسي يتعرض للخطر أكثر بكثير مما في الحالة السابقة ـ لأن الموقف الجسماني، هنا، هو بالفعل شرط للموقف الذهني. إن برغسون يصر مع ذلك على أنه، هنا أيضاً، ما من تذكار يتم «السهو عنه». هنالك فقط «انقطاع للتوازن»[1]. ربما يجب أن نفهم أن مظهري التفعيل النفسيين يبقيان، لكن كما لو كانا يُفصلان (الواحد عن الآخر)، في غياب موقف جسماني يمكن أن يندرجا فيه ويندمجا. تارة يتم الانتقال عندئذٍ، يتم التقلص؛ لكن تنقص حركة الدوران المكمّلة، بحيث لا تكون هناك أي صورة ـ تذكار مميّزة (أو على الأقل، تبدو فئة بكاملها من الصور ـ التذكارات وقد أزيلت). وطوراً، على العكس، يتم الدوران، تتكون صور متميزة، لكنها منفصلة عن الذاكرة ومتخلية عن تضامنها مع الصور الأخرى. في كل حال، لا يكفي القول إن التذكار الصرف، بحسب برغسون، يتحفظ بصورة دائمة؛ ينبغي أن يقال أيضاً إن المرض لا يلغي الصورة ـ التذكار أبداً بوصفها هذا، لكنه يعرّض للخطر فقط هذا المظهر أو ذاك من تفعيلها.

هاكم إذاً أربعة وجوه للتفعيل: الانتقال والدوران اللذان يشكلان للحظات النفسية بالضبط؛ الحركة الديناميكية، وهي موقف الجسم الضروري للتوازن السليم للتحديدين السابقين؛

(1) MM، 314، 196.

وأخيراً الحركة الميكانيكية، الرسم الخيالي المحرِّك، الذي يمثل الطور الأخير من التفعيل. إن الأمر يتعلق، في كل هذا، بتكييف الماضي مع الحاضر، باستخدام الماضي تبعاً للحاضر ـ بما يسميه برغسون «الانتباه للحياة». إن اللحظة الأولى تضمن نقطة التقاء للماضي بالحاضر: يتجه الماضي نحو الحاضر ليجد نقطة اتصال (أو تقلص) به. واللحظة الثانية تضمن نقلاً للماضي إلى الحاضر، تحويلاً إليه، توسعاً فيه: تعيد الصور ـ التذكارات في الحاضر تمييزات الماضي، على الأقل تلك التي تكون نافعة. أما اللحظة الثالثة، موقف الجسم الديناميكي، فتضمن انسجام اللحظتين السابقتين، مصححةً إحداهما بالأخرى وماضية بهما إلى النهاية. واللحظة الرابعة، حركة الجسم الميكانيكية، تضمن المنفعة الخاصة بالمجموع ومردوده في الحاضر. ـ لكن هذه المنفعة، بالضبط، هذا المردود يكونان لاغيين إذا لم يُضَم إلى اللحظات الأربع شرط يصلح لها جميعاً. لقد رأينا أن التذكار الصرف كان معاصراً للحاضر الذي كانه. إن التذكار، الذي يتفعل الآن، ينزع إذاً إلى أن يتفعل في صورة هي بحد ذاتها معاصرة لهذا الحاضر. والحال إنه بديهي أن تكون صورة ـ تذكار كهذه، أن يكون «تذكار للحاضر كهذا» غير نافع بتاتاً، لأنه لا يفعل غير مضاعفة الصورة ـ الادراك. ينبغي أن يتجسد التذكار، لا تبعاً لحاضره الخاص به (الذي يعاصره)، بل تبعاً لحاضر جديد هو الآن ماضٍ بالنسبة إليه. إن هذا الشرط إنما تحققه عادةً طبيعة الحاضر بالذات، الذي لا ينفك يمضي، يتحرك إلى الأمام ويحفر ابتعاداً écart. هاكم إذاً الوجه الخامس للتفعيل: نوعاً من

تبديل المكان يتجسد به الماضي فقط تبعاً لحاضر غير ذلك الذي كانه (يصبح الاضطراب المتناسب مع هذا الوجه الأخير هو اعتلال الذاكرة parasynésie، الذي قد يتفعل فيه «تذكار الحاضر» بوصفه هذا)[1].

⊛ ⊛ ⊛

هكذا يتحدد لا وعي سيكولوجي، متميّز عن اللاوعي الاونطولوجي. فهذا الأخير يتناسب مع التذكار الصرف، الإمكاني، غير القابل للتأثر، غير الفاعل، الذي في ذاته. أما الآخر فيمثل حركة التذكار الذي يتفعل الآن: عندئذٍ، على غرار الممكنات لدى لايبنيتز، تنزع التذكارات لأن تتجسد، تضغط ليجري تقبلها ـ بحيث يلزم كبتٌ كامل منبثق من الحاضر، ومن «الانتباه للحياة»، لأجل إبعاد تلك التي تكون غير نافعة أو خطرة[2]. ليس هنالك أي تناقض بين هذين الوصفين للاوعين متمايزين. أكثر من ذلك، إن كل كتاب **Matière et Mémoire** يدور بين الإثنين، مع نتائج يبقى علينا أن نحللها.

---

(1) ES، 925 ـ 928، 146 ـ 150.

(2) ES، 896، 107.

الفصل الرابع

زمان واحد أو عدة أزمنة؟

كانت الطريقة البرغسونية تُبدي مظهرين رئيسيين، أحدهما ثنائي، والآخر واحدي moniste: كان ينبغي اللحاق أولاً بالخطوط المتباعدة أو بالاختلافات في الطبيعة ما وراء «منعطف التجربة»؛ ثم كان ينبغي، ما وراء هذا المنعطف أكثر أيضاً، العثور مجدداً على نقطة تلاقي هذه الخطوط، وإعادة حقوقٍ واحديةٍ جديدة[1]. إن هذا البرنامج قد تحقق بالفعل في المادة والذاكرة Matière et Mémoire. - أولاً، إننا نُبرز الاختلاف في الطبيعة بين خطي الموضوع والذات: بين الادراك والتذكار، المادة والذاكرة، الحاضر والماضي. - ما الذي يحدث بعد ذلك؟ لا ريب أنه يظهر أنه، حين يتفعّل التذكار، ينزع اختلاف طبيعته عن طبيعة الادراك إلى الإمحاء: لم يعد هناك، لم يعد يمكن أن يكون هناك إلا فروق في الدرجة بين الصور - التذكارات والادراكات - الصور[2]. لا بل هذا هو السبب في

(1) أنظر أعلاه، ص 23 ـ 27.

(2) MM، 225، 83: «يتم المرور، بدرجات غير محسوسة، من التذكارات المرتّبة على مدى الزمن الى الحركات التي ترسم عملها الوليد أو الممكن =

أننا نبقى، في غياب طريقة الحدس، أسرى بالضرورة لخليط سيكولوجي مساء تحليله لا يمكن أن نميّز فيه الاختلافات الأصلية في الطبيعة.

لكن من الواضح أنه ليس في متناولنا بعد، عند هذا المستوى، نقطة وحدة حقيقية. إن على نقطة الوحدة أن تفسر الخليط، من الجهة الأخرى لمنعطف التجربة، لا أن تختلط به في التجربة. وفي الواقع، لا يكتفي برغسون بأن يقول إن بين الصورة - التذكار والإدراك - الصورة أكثر من اختلافات في الدرجة. إنه يقدم أيضاً اقتراحاً أونطولوجياً أهم بكثير: **إذا كان الماضي يتواجد بصورة مشتركة مع حاضره الخاص به، وإذا كان يتواجد مع نفسه على مستويات متنوعة من التقلص، علينا الاعتراف بأن الحاضر بحد ذاته هو فقط مستوى الماضي الأكثر تقلصاً**. في هذه المرة، يكون الحاضر الصرف والماضي الصرف، الإدراك الصرف والتذكار الصرف بوصفهما كذلك، المادة والذاكرة الصرفتان، تكون هذه جميعاً هي التي لم تعد تتسم إلا باختلافات في الاسترخاء والتقلص، وهي تستعيد هكذا وحدة أونطولوجية. إذ نكتشف في أعماق الذاكرة - التذكار ذاكرة - تقلصاً أشد عمقاً، نكون أسسنا إذاً إمكانية واحدية جديدة.

= في الحيّز...» - 266، 135: «ثمة هنا تقدم متواصل... لا يمكن أن يقال في أي من اللحظات بدقة إن الفكرة أو الصورة - التذكار تنتهي، إن الصورة - التذكار أو الاحساس يبدأ 220 - 270، 140: «كلما اتخذت هذه التذكارات شكل صورة أكمل، وأكثر ملموسية وأشد وعياً، تنزع أكثر فأكثر للاختلاط بالإدراك الذي يجتذبها أو الذي تتبنى إطاره».

يقلص إدراكنا في كل لحظة «جمهرة لا تحصى من العناصر المعاد تذكرها»، يقلص حاضرنا في كل لحظة ماضينا بصورة لا نهاية لها: «إن الحدين اللذين كنا قد فصلناهما أولاً سوف يلتحمان بصورة وثيقة...»[1]. ما هو إحساس، في الواقع؟ إنه عملية تقليص تريليونات الاهتزازات على سطح متلقٍ. تخرج من ذلك النوعيةُ، التي ليست غير الكمية مقلصةً. هي ذي فكرة التقلص (أو التوتر) تعطينا وسيلة تجاوز الثنائية كمية متجانسة - نوعية متنافرة، وجعلنا ننتقل من الواحدة إلى الأخرى في حركة متواصلة. لكن على العكس، إذا كان صحيحاً أن حاضرنا، الذي ننخرط بواسطته في المادة، هو الدرجة الأكثر تقلصاً من ماضينا، سوف تصير المادة بحد ذاتها ما يشبه ماضياً ممدّداً بصورة لا متناهية، مسترخياً جداً (إلى حد أن اللحظة السابقة تكون اختفت حين تظهر اللحظة الجديدة). فإذا الآن بفكرة الاسترخاء - أو لامتداد - سنتجاوز ثنائية اللاممتد والممتد، وتعطينا وسيلة الانتقال من هذا إلى ذاك: ذلك أن الادراك هو بحد ذاته ممتد، والإحساس متسع، بمقدار ما أن الذي تقلصه، إنما هو بالضبط (شيء) ممتد، إنما هو بالضبط (شيء) مسترخٍ (إنه يجعل الحيّز في متناولنا «بالنسبة نفسها» التي يكون الزمن بها في متناولنا)[2].

من هنا أهمية كتاب **Matière et Mémoire**: الحركة معزوّة إلى

---

(1) MM، 292، 168.

(2) حول تجاوز الثنائيتين، 1 - كمية - نوعية، 2 - ممتد - لا ممتد، أنظر MM، الفصلان الأول والرابع.

الأشياء بالذات، بحيث تنتسب الأشياء المادية مباشرة إلى الزمان، مشكلةً حالة قصوى من الزمان. لقد جرى تجاوز كتاب **Les Données Immédiates**: ليست الحركة خارجي أقل مما هي في ذاتي؛ والأنا هو ذاته بدوره ليس غير حالة بين حالات أخرى في الزمان[1]. لكن عندئذٍ، تنطرح كل أنواع المشكلات، وعلينا أن نميز من بينها مشكلتين رئيسيتين.

1 ـ أليس هناك تناقض بين لحظتي الطريقة، بين ثنائية الاختلافات في الطبيعة وواحدية التقلص ـ الاسترخاء؟ ذلك أننا، باسم الأولى، كنا نوجه الاتهام للفلسفات التي تكتفي بالاختلافات في الدرجة، في القوة، أكثر من ذلك، إن ما كان الاتهام موجهاً إليه إنما هي الفكرات **notions** الزائفة للدرجة، والقوة، كما للتعارض أو النفي، التي هي مصادر لكل المشكلات الزائفة. والحال أليس برغسون يرمّم الآن كل ما كان قد هدمه؟ فبين الاسترخاء والتقلص، أي اختلافات يمكن أن توجد غير الاختلاف في الدرجة، في الحدة؟ ليس الحاضر غير الدرجة الأكثر تقلصاً للماضي، وليست المادة غير الدرجة الأكثر استرخاء للحاضر **(mens momentanea)**[2]. وإذا سعينا لتصحيح ما هنالك

(1) حول الحركة، التي تمتلكها الأشياء بقدر ما تمتلكها الأنا، أنظر MM، 331، 219؛ 340 ـ 230.

(2) **Réintroduction du thème des degrés et des intensités**: أنـظـر MM، الفصل الرابع، هنا وهناك، و355، 250: «هنالك بين المادة الخام والعقل الأكثر قدرة على التفكير، كل الحِدّات الممكنة للذاكرة في كل درجات الحرية، والأمران سيّان.» ـ 42، 665، 201: «إن إحساسنا بالزمان، أعني =

من «تدرُّجي» جداً هنا، لن نتمكن من فعل ذلك إلا بأن ندخل في الزمان مجدداً كل التعارض، كل المعاكسة التي كان برغسون قد شهَّر بها كتصورات مجردة وغير مناسبة. لن نفلت من المادة كانحطاط للزمان، إلا للسقوط في مادة ـ «قلب» للزمان[1]. ماذا يحل بالمشروع البرغسوني، المتمثل بتبيان أن الاختلاف، كاختلاف في الطبيعة، كان يمكن ويجب أن يُفهم بمعزل عن السالب (سالب انحطاط كما سالب تعارض)؟ يبدو التناقض الأسوأ يحل في قلب المنظومة. كل شيء يدخل مجدداً، الدرجات، والحدة، والتعارض.

2 ـ حتى إذا افترضنا هذه المشكلة محلولة، هل يمكننا الكلام على واحدية مستعادة. أجل بمعنى ما، بمقدار ما يكون كل شيء زماناً. لكن أيضاً، لأن الزمان يتبدد في كل هذه الاختلافات في الدرجة، والحدة، والاسترخاء والتقلص التي تصيبه، نسقط بالأحرى في نوع من التعددية pluralisme الكمية. من هنا أهمية السؤال: هل الزمان (زمان) واحد أو عدة (أزمنة)، وبأي معنى؟

= التطابق بين أنانا وذاتها، يقبل بدرجات». ـ وDI، 156، 180: «ذلك إننا ننتقل بدرجات غير محسوسة من الزمان الملموس، الذي تتداخل عناصره، إلى الزمان الرمزي الذي تتجاوز لحظاته، ومن النشاط الحر، بالتالي، إلى الآلية الواعية».

(1) **Réintroduction du thème du négatif**، كتقييد وكمعارضة في آن معاً: أنظر EC 571 وما بعده، 90 وما بعدها. (المادة هي في الوقت نفسه تقييد للحركة وعائق دونها، «إنها سلب أكثر مما هي واقع موجب») ـ 666، 202 (المادة كـ «قلب»، «عكس»، «وقف»...) ـ إن هذه النصوص قريبة مع ذلك من تلك التي يرفض فيها برغسون كل فكرة سالب.

هل تجاوزنا الثنائية حقاً أو أغرقناها في تعددية؟ بهذا السؤال بالذات يجب أن نبدأ.

❀ ❀ ❀

والحال أن نصوص برغسون، من هذه الناحية، تبدو متغيرة إلى أبعد الحدود. إن نصوص **Matière et Mémoire** تمضي إلى أبعد حد في تأكيد تعدد راديكالي للأزمنة: الكون **L'univers** مصنوع من تعديلات في التوتر والطاقة، ومن إخلالات وتغييرات فيهما، وليس من أي شيء آخر. لا شك أن برغسون يتحدث عن تعدد في وتائر الزمان؛ لكنه يوضح في السياق، بصدد الأزمنة البطيئة أو السريعة إلى هذا الحد أو ذاك، إن كل زمان هو مطلق وان كل وتيرة هي بحد ذاتها زمان **durée**[1]. وهو يلح في نص أساسي مكتوب في عام 1903 على التقدم الذي تم منذ **Les Données immédiates**: لم يعد الزمان السيكولوجي، زماننا، غير حالة بين الحالات الأخرى، في حالات أخرى لا عد لها ولا حصر، «توتر ما محدد تماماً، يظهر حتى تحديده بالذات كاختيار بين ما لا يحصى من الأزمنة الممكنة»[2]. وإذ بالسيكولوجيا، وفقاً لـ **Matière et Mémoire**، لم تعد غير إنفتاح على

---

(1) أنظر MM: حول التعديلات والإخلالات، 337، 226؛ ـ وحول الوتائر المتعذر إنقاصها، 342، 232 ـ 233؛ ـ وحول الطابع المطلق للاختلافات، 331 ـ 332، 219.

(2) PM، 1416 ـ 1419، 207 ـ 209 (الاستشهادان التاليان مقتطفان من هذا النص ذاته، الذي هو مهم جداً بالنسبة لكل فلسفة برغسون).

الاونطولوجيا، مقفز لـ «حلول» في الكينونة L'Etre. لكن ما أن نحل في الكينونة حتى نلاحظ أنها متعددة، وان الزمان الكثير العدد، زماننا، محشور بين أزمنة أكثر تبعثراً وأزمنة أكثر توتراً، أشد حدة: «مذاك نلاحظ أزمنة لا تحصى ولا تعد، مختلفة جداً جميعها بعضها عن البعض الآخر...». إن فكرة تواجد مشترك بالقوة لكل مستويات الماضي، لكل مستويات التوتر، تمتد إذاً إلى مجمل الكينونة L'univers: لم تعد هذه الفكرة تعني فقط علاقتي بالكينونة L'être بل علاقة كل الأشياء بالكون. كل شيء يحدث كما لو كان الكون L'univers ذاكرة هائلة. ويهنئ برغسون نفسه على قوة طريقة الحدس: وحدها «تسمح لنا بتجاوز المثالية كما الواقعية، وبتأكيد وجود موضوعات أدنى وأعلى منا، مع أنها في داخلنا، بمعنى ما، وبجعلها تتواجد معاً بصورة مشتركة من دون صعوبة». إن هذا التوسيع للتواجد المشترك بالقوة إلى كمٍّ لامتناه من الأزمنة الخاصة Spécifiques يظهر بوضوح في **التطور الخلاق** L'Evolution créatrice، حيث تتم مقارنة الحياة نفسها بذاكرة، فيما الأنواع تتناسب مع درجات لهذه الذاكرة الحيوية متواجدةٍ بصورة مشتركة[1]. هاكم إذاً رؤية أونطولوجية تبدو تستتبع تعددية معمّمة.

لكن بالضبط، ثمة بروز واضح في **L'Evolution créatrice** لتقييد مهم: إذا كان يقال إن الأشياء تدوم، فذلك في ذاتها أو بصورة مطلقة أقل مما بالنسبة للكل Tout الخاص بالكون

---

(1) أنظر EC، 637، 168.

L'univers، الذي تنتمي اليه بمقدار ما تكون تميُّزاتها اصطناعية. هكذا لا تجعلنا قطعة السكر ننتظر إلا لأنها تنفتح، على الرغم من قَطْعها العشوائي، على الكون L'univers بمجمله. في هذا السبيل، لا يعود لأي شيء زمان خاص به. يكون ثمة زمان فقط للكائنات الشبيهة بنا (زمان سيكولوجي)، ثم للاحياء الذين يشكلون بصورة طبيعية منظومات مقفلة نسبية، وأخيراً الكل الخاص بالكون Le Tout de l'univers[1]. هذه إذاً تعددية محصورة، ولم تعد معمّمة.

أخيراً، إن Durée et Simultanéité يلخص كل الفرضيات الممكنة: تعددية معممة، تعددية محصورة، واحدية[2]. بحسب الأولى، قد يكون هناك تواجد مشترك لإيقاعات (وتائر) مختلفة تماماً، لأزمنة متمايزة بالفعل، إذاً كثرة جذرية للزمن. ويضيف برغسون انه طرح في الماضي هذه الفرضية، لكنها لم تكن صالحة، في ما عدا حالتنا، إلا بالنسبة للأنواع الحية: «لم نكن نلاحظ آنذاك، ولا نرى، اليوم أيضاً أي سبب لنجعل هذه الفرضية المتعلقة بكثرةٍ للأزمنة تمتد لتشمل الكون المادي». من

---

(1) EC، 502، 10: «ما معنى ذلك، إذا لم يكن أن قدح الماء، والسكر، وعملية تذويب السكر في الماء هي تجريدات بلا ريب، وان الكل الذي اقتطعتها منه أحاسيسي وفهمي يتقدم (إلى الأمام) ربما على طريقة وعي؟» ـ حول الطابع المخصوص للحي، وشبهه بالكل، أنظر EC، 507 ـ 15. ـ لكن من قبل، كان كتاب Matière et Mémoire، يشير إلى الكل على أنه الشرط الذي كان يُعزى به الى الأشياء حركة وزمان: MM، 329، 216؛ 332، 220.

(2) DS، 57 ـ 58.

هنا فرضية ثانية: إن الأشياء المادية خارجنا لا تتميز بأزمنة مختلفة بصورة مطلقة، بل بطريقة نسبيةٍ ما للمشاركة في زماننا والتأكيد عليه. يبدو هنا أن برغسون يوجز هنا المذهب المؤقت لـ Données immédiates (هناك مشاركة غامضة للأشياء في زماننا، «سبب لا يمكن التعبير عنه») ومذهب L'Evolution créatrice الأكثر إعداداً وبلورة (يتم تفسير هذه المشاركة في زماننا بانتساب الأشياء إلى الكل الخاص بالكون). لكن حتى في الحالة الثانية، يبقى الغموض، المتعلق بطبيعة الكل وبعلاقتنا به. من هنا الفرضية الثالثة: ليس هناك غير زمن واحد un seul temps، زمان واحد une seule durée، يشارك فيه كل شيء، بما في ذلك ضمائرنا، بما في ذلك الاحياء، بما في ذلك الكل الخاص بالعالم المادي. والحال إن هذه الفرضية هي التي يقدمها برغسون، مفاجئاً بذلك القارئ، على أنها الأكثر إثارة للرضى: زمن واحد، وحيد، شامل، لاشخصي[1]. باختصار، واحديةٌ للزمن... لا شيء يظهر أكثر إذهالاً؛ إن واحدة من الفرضيتين الأخريين كانت بدت تعبر بشكل أفضل عن وضع البرغسونية،

(1) DS، 58 ـ 59. ـ يصل برغسون إلى حد قول إنه ليس لهذا الزمن اللاشخصي غير «إيقاع» واحد ووحيد. كان Matière et Mémoire، يؤكد على العكس تعدد الايقاعات والطابع الشخصي للأزمان (أنظر 342، 232: «كما أنه ليس هذا الزمان اللاشخصي، والمتجانس، الزمان ذاته لكل شيء وللجميع...»). لكن ليس هنالك تناقض: في DS، سوف يحل تنوع الدفوق محل تنوع الايقاعات، لأسباب تتعلق بالدقة الاصطلاحية. وسوف نرى أن الزمن اللاشخصي لن يكون إطلاقاً زماناً لا شخصياً منسجماً.

سواء بعد **Matière et Mémoire**، أو بعد **L'Evolution créatrice**. أكثر من ذلك، هل نسي برغسون أنه، منذ **Les Données immédiates**، كان يحدد الزمان، أي الزمن الفعلي، كـ «كثرة»؟

ما الذي حدث؟ لا ريب أنها المواجهة مع نظرية النسبية. كانت هذه المواجهة تفرض نفسها على برغسون، لأن النسبية، من جهتها، كانت تتذرع بصدد الحيّز والزمن بمفاهيم من مثل مفاهيم التوسع والتقلص، والتوتر والتمدد. لكن بوجه خاص، لم تكن هذه المواجهة تبرز فجأة: كانت تعدُّها فكرةُ الكثرة الأساسيةُ multiplicité، التي كان أينشتاين يأخذها من ريمان، وكان برغسون، من جهته، قد استخدمها في **Les Données immédiates**. فلنحفظ إجمالاً الملامح الرئيسية لنظرية أينشتاين، كما يلخصها برغسون: الكل ينطلق في فكرة ما عن الحركة تفضي إلى تقلص للأجسام وتمدد لزمنها؛ نَخْلُص من ذلك إلى انفكاك للتزامن، إذ إن ما هو متزامن في منظومَة ثابتة يكف عن أن يكون كذلك بالنسبة لمنظومة متحركة؛ أكثر من ذلك، فبفضل نسبية الراحة والحركة، بفضل نسبية الحركة حتى المسرَّعة، تصبح تقلصات المكان هذه، وتمددات الزمن تلك، وهذه الانقطاعات في التزامن متبادلة بصورة مطلقة؛ يصبح هناك بهذا المعنى كثرة للزمن، تعدد للأزمنة، بسرعات انسياب مختلفة، كلها فعلية، وكل منها خاصة بمنظومة إسناد؛ وبما أنه يصبح ضرورياً لأجل تحديد موقع نقطةٍ ما أن نشير إلى موقعها في الزمن كما في الحيّز، فإن وحدة الزمن الوحيدة تتمثل في كونها بعداً رابعاً للحيّز؛ إن هذه الكتلة حيّز ـ زمن، بالضبط، هي التي تنقسم

بالفعل إلى حيّز وإلى زمن بما لا يحصى من الطرق، وكل طريقة تتعلق بمنظومة.

على ماذا يدور النقاش؟ تقلُّص، تمدُّد، نسبيةٌ للحركة، كثرةٌ، كل هذه المفاهيم مألوفة بالنسبة لبرغسون. إنه يستعملها من جهته. إن برغسون لن يتخلى يوماً عن الفكرة القائلة إن الزمان، أي الزمن، هو كثرة في الجوهر. لكن المشكلة هي التالية: أي نوع من الكثرة؟ إننا نتذكر أن برغسون كان يعارض بين نموذجين من الكثرات، الكثرات بالفعل، العددية والمتقطعة، والكثرات بالقوة، المتصلة والنوعية. من المؤكد أن زمن انشتاين، في مصطلحات برغسون، هو من الفئة الأولى. ما يأخذه برغسون على انشتاين هو أنه خلط بين النموذجين من الكثرة، وجدَّد بذلك الخلط بين الزمن والحيّز. إن النقاش يتناول فقط في الظاهر ما يلي: «هل الزمن واحد أو متعدد؟ أما المشكلة الحقيقية فهي «ما الكثرة الخاصة بالزمن؟» ونحن نرى ذلك جيداً في الطريقة التي يدافع فيها برغسون عن وجود زمن واحد، شامل وغير شخصي.

«عندما نكون جالسين عند ضفة نهر، يكون جريان الماء، وانزلاق مركب أو طيران عصفور، والوشوشة غير المنقطة لحياتنا العميقة ثلاثة أشياء مختلفة بالنسبة إلينا، أو واحداً، حسبما نشاء...»[1]: إن برغسون يعزو هنا إلى الانتباه القدرة على «التوزع من دون أن ينقسم»، «أن يكون واحداً وعدة»؛ لكنه يعزو، بصورة أكثر عمقاً، إلى الزمان القدرة على أن يشمل نفسه

---

(1) DS، 67.

بنفسه. إن جريان الماء، وطيران العصفور، ووشوشة حياتي تشكل ثلاثة دفوق؛ لكنها ليست كذلك إلا لأن زماني هو واحد منها، وكذلك العنصر الذي يضم الإثنين الآخرين. لماذا لا يتم الاكتفاء بدفقين، زماني وطيران العصفور مثلاً؟ ذلك أن دفقين اثنين لا يمكن أن يقال عنهما أبداً إنهما متواجدان معاً أو متزامنان لو لم يكن يتضمنهما دفق ثالث. ليس طيران العصفور وزماني الخاص بي متزامنين إلا بمقدار ما يزدوج زماني وينعكس في زمان آخر يحتويه في الوقت ذاته الذي يحتوي فيه طيران العصفور: هنالك إذاً تثليث أساسي للدفوق[1]. بهذا المعنى بالذات يمتلك زماني في الجوهر القدرة على كشف أزمان أخرى، وشمول الأزمان الأخرى وشمول ذاته بذاته إلى ما لا نهاية له. لكننا نرى أن هذا اللامتناهي الخاص بالتفكير أو بالانتباه يعيد للزمان ميزاته الحقيقية، التي ينبغي التذكير بها دائماً: ليس فقط ما لا ينقسم، بل ما يمتلك أسلوباً مخصوصاً جداً للانقسام؛ ليس فقط تعاقباً، بل هو تواجد مشترك مخصوص جداً، تزامن دفق. «هذه هي فكرة التزامن الأولى الخاصة بنا. نطلق صفة التزامن عندئذٍ على دفقين خارجيين يَشْغَلان الزمان ذاته لأنهما يحلان كلاهما في زمان دفق ثالث واحد، هو دفقنا... (إن هذا)

---

(1) DS، 59: «نفاجئ أنفسنا شاطرين وعينا ومضاعفين إياه...» - إن هذا المظهر الانعكاسي الخاص بالزمان يقربه بصورة مخصوصة من **cogito**. حول التثليث، أنظر ص 7: هنالك في الواقع ثلاثة أشكال أساسية للاستمرار، استمرار حياتنا الداخلية، واستمرار الحركة الارادية، واستمرار حركة في الحيّز.

التزامن للدفوق هو الذي يعيدنا إلى الزمان الداخلي، الزمان الفعلي»[1].

فلنرجع إلى السمات التي كان برغسون يحدد بها الزمان ككثرة بالقوة أو متصلة: من جهةٍ، ينقسم إلى عناصر تختلف من حيث الطبيعة، ومن جهة أخرى لا توجد هذه العناصر أو هذه الأقسام بالفعل، إلا بمقدار ما الانقسام تم بالفعل (إذا وعيْنا «أوقف الانقسام في مكان ما، تتوقف هناك أيضاً قابلية القسمة»[2]. إذا وضعنا أنفسنا في لحظة لا يكون الانقسام قد تم فيها، أي في الإمكاني، يكون بديهياً أنه ليس هناك غير زمنٍ واحد. ثم لنضع أنفسنا في لحظةٍ تم فيها الانقسام: دفقان مثلاً، دفق سباق أخيل ودفق سباق السلحفاة. نقول إنهما يختلفان من حيث الطبيعة (وكل خطوة لأخيل وكل خطوة للسلحفاة، إذا دفعنا بالقسمة أبعد أيضاً). إذا كانت القسمة خاضعة لشرط أن تتم بالفعل، فذلك يعني أن الأقسام (الدفوق) يجب أن تعاش، أو على الأقل أن تُطرح وتُفتكر كقادرة على أن تعاش. والحال أن كل أطروحة برغسون تكمن في البرهان على أنها لا يمكن أن تكون قابلة أن تعاش أو معيشة إلا ضمن منظور زمن واحد. إن مبدأ البرهان هو التالي: حين نسلّم بوجود عدة أزمنة، لا نكتفي باعتبار الدفق أ والدفق ب، أو حتى الصورة التي يكوّنها فاعل أ عن ب (أخيل كما يتصور أو يتخيل سباق السلحفاة كممكن أن

---

(1) Ds، 68 ، 81.

(2) MM، 341، 232.

تعيشه هي)، من أجل طرح وجود الزمنين، نضطر لإدخال عامل غريب: الصور التي تكونها (عن ب، في الوقت نفسه الذي نعرف فيه أن ب لا يمكن أن تعاش هكذا. إنه عامل «رمزي» تماماً، أي يتعارض مع المعيش، يستبعد المعيش؛ وبه فقط يتحقق الزمن الثاني المزعوم. يَخْلُص برغسون من ذلك إلى أنه يوجد، ليس أقل على مستوى الأجزاء الفعلية مما على مستوى الكل الإمكاني، زمنٌ وزمن واحد. (لكن ماذا يعني هذا البرهان الغامض؟ سوف نرى بعد قليل).

وإذا أخذنا القسمة بالمعنى الآخر، إذا صعدنا مجدداً، نرى الدفوق في كل مرة، مع اختلافاتها من حيث الطبيعة، مع اختلافاتها من حيث التقلص والاسترخاء، تتصل في زمن واحد ووحيد، هو ما يشبه شرطها. «إن زماناً واحداً سوف يجمع على امتداد طريقه احداث جملة العالم المادي؛ وسوف يمكننا عندئذٍ أن نزيل الوعيات Les consciences البشرية التي كنا قد رتبناها في البدء على فترات متباعدة كالقدر نفسه من محطات الابدال لحركة فكرنا: لا يعود هناك غير الزمن اللاشخصي الذي سوف تجري فيه كل الأشياء»[1]. من هنا تثليث الدفوق، بما أن زماننا (زمان مشاهد) ضروري في الوقت ذاته كدفق وممثل للزمن الذي تغرق فيه كل الدفوق ـ بهذا المعنى بالضبط تتوافق شتى نصوص برغسون تماماً ولا تنطوي على أي تناقض: ليس هناك غير زمن واحد (واحدية)، مع أن هناك قَدْراً لامتناهياً من

---

(1) DS، 59.

الدفوق الفعلية (تعددية معمّمة)، تشارك بالضرورة في الكل الإمكاني ذاته (تعددية محصورة). إن برغسون لا يتخلى إطلاقاً عن فكرة اختلاف في الطبيعة بين الدفوق الفعلية؛ كما لا يتخلى عن فكرة اختلافات في الاسترخاء أو التقلص ضمن إمكانية الفعل التي تشملها وتتفعّل فيها. لكنه يعتبر أن هذين اليقينين لا يستبعدان زمناً وحيداً، بل يستتبعانه على العكس. باختصار: إن التعدديات بالقوة لا تستتبعان فقط زمناً واحداً، بل إن الزمان كتعددية بالقوة هو هذا الزمن الواحد والوحيد.

يبقى أن البرهنة البزغسونية للطابع المتناقض لتعدد الأزمنة تبدو غامضة. فلنوضحها على مستوى نظرية النسبية. ذلك أن هذه النظرية بالذات ـ ويا للمفارقة ـ هي وحدها التي تسمح بجعلها واضحة ومقنعة. وفي الواقع، طالما يتعلق الأمر بدفوق متميزة نوعياً، يمكن أن يكون من الصعب أن نعرف إذا كانت الذاتان تعيشان الزمن ذاته وتدركان أو لا تفعلان ذلك: يتم الرهان من أجل الوحدة، لكن فقط كفكرة أكثر «معقولية». بالمقابل تقع نظرية النسبية في الفرضية التالية: ليس من دفوق نوعية بعد الآن، بل منظومات «في حالة انتقال متبادل ومتّسق»، حيث يكون المراقبون يمكن تبادلهم لأنه لم يعد هنالك من منظومة ذات امتياز[1]. فلنقبل بهذه الفرضية. يقول اينشتاين أن زمن المنظومتين، م ومَ، ليس هو نفسه. لكن ما هو هذا الزمن

(1) حول فرضية النسبية هذه، التي تحدد شروط نوع من التجربة الحاسمة: أنظر DS، 97، 114، 164.

الآخر؟ ليس زمن بطرس في م، ولا هو زمن بولس في مَ، لأن هذين الزمنين، وفقاً للفرضية، لا يختلفان إلا كمياً، ولأن هذا الاختلاف يلتغي حين نأخذ م ومَ، الواحدة بعد الأخرى، كمنظومتي إسناد. هل سيقال على الأقل أن هذا الزمن الآخر هو ذلك الذي يتصوره بطرس كمعيش أو يمكن أن يعيشه بولس؟ كلا أيضاً ـ وهنا يكمن جوهر الاستدلال البرغسوني. «لا شك أن بطرس يلصق على هذا الزمن سمة باسم بولس؛ لكن لو تصور بولس واعياً، يعيش زمانه الخاص به ويقيسه لرأي بولس، بفضل ذلك بالذات، يخذ منظومته الخاصة به كمنظومة إسناد، ويتخذ موقعه عندئذٍ في هذا الزمن الوحيد، القائم داخل كل منظومة، الذي تكلمنا عليه للتو: بفضل ذلك بالذات أيضاً، من جهة أخرى، يتخلى بطرس مؤقتاً عن منظومة إسناده، وبالتالي عن وجوده كعالم فيزياء، وبالتالي أيضاً عن وعيه؛ لا يعود بطرس يرى نفسه هو بالذات إلا كرؤيا لبولس»[1].

---

(1) DS، 99. ـ غالباً ما قيل إن استدلال برغسون يستتبع تفسيراً معكوساً بصدد اينشتاين. لكن غالباً أيضاً ما أعطي تفسير معكوس بصدد استدلال برغسون بالذات. لا يكتفي برغسون بأن يقول: إن زمناً مختلفاً عن زمني لا أعيشه أنا ولا يعيشه غيري، لكنه يستتبع صورة أكوّنها عن الغير (والعكس). ذلك أن برغسون يسلّم كلياً بشرعية صورة كهذه، بوصفها تعبر عن التوترات المتنوعة والعلاقات بين الأزمان، التي لن ينفك يعترف بها من جهته. إن ما يأخذه على النسبية إنما هو شيء آخر تماماً: إن الصورة التي أكوّنها عن الغير، أو التي يكوّنها بطرس عن بولس، هي عندئذٍ صورة لا يمكن أن تعاش أو تُفتكر كممكن عيشها من دون تناقض (من جانب بطرس، من جانب بولس، أو من جانب بطرس كما يتخيل بولس). بحسب

باختصار، إن الزمن **الآخر** هو شيء لا يمكن أن يعيشه لا بطرس ولا بولس، ولا بولس كما يتخيله بطرس، إنه رمز صرف يستبعد المعيش، ويسجّل فقط أن هذه المنظومة، وليس الأخرى، مأخوذة كمرجع. «لا يعود بطرس يتصور في بولس عالم فيزياء، ولا حتى كائناً واعياً، ولا حتى كائناً: يفرّغ صورة بولس البصرية من داخلها الواعي والحي، غير مستبْقٍ من الشخص غير غلآفه الخارجي».

هكذا في فرضية النسبية، يصبح بديهياً أنه لا يمكن أن يكون هناك غير زمن واحد ممكن عيشه ومعيش. (لأن اختلافات نوعية لا يمكن أن تشكل، بدورها، التمييزات العددية). لذا يزعم برغسون أن النسبية تبرهن في الواقع عكس ما تؤكده بخصوص تعدد الأزمان[1]. وكل مآخذ برغسون الأخرى تتفرع من هنا. إذ بأي تزامن يفكر اينشتاين، حين يعلن أنه يتغير من منظومة إلى الأخرى؟ بتزامن تحدده إشارات ساعتي حائط متباعدتين، وإنه لصحيح أن هذا التزامن متغير أو نسبي. لكن بالضبط، لأن نسبيته لا تعبر عن شيء معيش ولا عن شيء قابل لأن يعاش، بل عن العامل الرمزي الذي جرى الحديث عنه أعلاه[2]. بهذا المعنى،

= المصطلحات البرغسونية، إنها ليست صورة، بل «رمز». إذا جرى نسيان هذه النقطة، يفقد كل استدلال برغسون معناه. من هنا اهتمام برغسون بأن يذكّر في نهاية DS، ص 234 بما يلي: «لكن هؤلاء الفيزيائيين لا يُتخيَّلون كشقيقيين أو كقادرين على أن يكونوا كذلك...».

(1) DS، 112 ـ 116.

(2) DS، 120 ـ 121.

يفترض هذا التزامن تزامنين آخرين مقترنين في اللحظة، ليسا من جهتهما متغيرين بل هما مطلقان: التزامن بين لحظتين مقتطعتين من حركات خارجية (ظاهرة قريبة ووقت ساعة حائط)، وتزامن هذه اللحظات مع لحظات تقتطعها هي من زماننا. وهذان التزامنان يفترضان هما بالذات تزامناً آخر، هو تزامن الدفوق، الذي يكون أقل تغيّراً أيضاً[1]. إن نظرية التزامن البرغسونية تأتي إذاً لتثبت تصور الزمان كتواجد مشترك بالقوة لكل الدرجات في زمن واحد ووحيد.

باختصار، ما يأخذه برغسون على أينشتاين من الدفة الأولى إلى الدفة الأخيرة لكتاب **Durée et Simultanéité**، إنما هو الخلط الذي جرى بين الإمكاني والفعلي (إن إدخال العامل الرمزي، أي تلفيقٍ، يعبر عن هذا الخلط). إنه إذاً الخلط الذي جرى بين نموذجي الكثرة، الإمكاني والفعلي. نجد في عمق السؤال «هل الزمان واحد أو متعدد؟» مشكلةً أخرى تماماً: الزمان كثرة، لكن من أي نوع؟ بحسب برغسون، وحدها فرضية الزمن الوحيد تفسير طبيعة الكثرات الامكانية. إذ خلط إنشتاين بين

(1) يميز برغسون إذاً أربعة نماذج من التزامن، في نسق عمقٍ متنام: أ ـ التزامن النسبوي، بين ساعات حائط متباعدة (DS، 71 و116 وما بعدها)؛ ب ـ التزامنين أي اللحظة، بين حدث وساعة حائط قريبة، وأيضاً بين هذا الوقت ووقت من زماننا (70 ـ 75)؛ ج ـ تزامن الدفوق (67 ـ 668، 81). ـ يبيّن مرلو ـ بونتي كيف يثبت موضوعة التزامن، بحسب برغسون، فلسفة «تواجد مشترك» حقيقية (أنظر **Eloge de la philosophie**، ص 24 وما بعدها).

النموذجين، الكثرة المكانية الفعلية والكثرة الزمنية الإمكانية، اخترع فقط طريقة جديدة لتحييز* الزمن (جعل الزمن مكانياً). ولا يمكن إنكار فرادة الحيّز - الزمن الخاص به، والفتح العجيب الذي يمثله بالنسبة للعلم (لم يحدث يوماً أن جرى دفع التحييز إلى هذا البعد، ولا بهذه الطريقة)[1]. لكن هذا الفتح هو ذلك الخاص برمز للتعبير عن الخلائط، وليس ذلك الخاص بمعيش قادر على التعبير، كما قد يقول بروست، عن «قليل من الزمن في حالته الخالصة». إن الكينونة L'Etre، أو الزمن، هي كثرة؛ لكنها بالضبط ليست «متعددة»، إنها واحد، وفقاً لنموذج الكثرة الخاص بها.

❀ ❀ ❀

حين يدافع برغسون عن وحدانية الزمن، لا يتخلى عن أي شيء مما قاله سابقاً، بخصوص التواجد المشترك بالقوة لشتى درجات الاسترخاء والتقلص، والاختلاف في الطبيعة بين الدفوق أو الإيقاعات الفعلية. وحين يقول إنه لا يحصل أبداً أن «يتجاوز» الحيّز والزمن إحداهما الآخر، أو أن «يتخاصرا»، حين يؤكد أن تمايزهما وحده هو الفعلي[2]، لا يتخلى عن شيء من طموح **Matière et Mémoire**، الذي كان دمج شيء من الحيّز في

(*) من الحيّز، أو المكان (م).

(1) **DS**، 199 و233 وما بعدها.

(2) أنظر **DS**، 199 و225 (التشهير بـ «حيّز يبتلع زمناً»، بـ «زمن يمتص حيّزاً بدوره»).

الزمان، أن يجد في الزمان سبباً كافياً للتوسيع، إن ما يشهَّر به منذ البدء، إنما هو كل مزج للحيّز والزمن في خليط مساء تحليله، حيث يُعتبر الحيّز ناجزاً، والزمن، مذاك، كبُعد رابع للحيّز[1]. ولا شك أن هذا التحييز للزمن لا ينفصل عن العلم. لكن ميزة النسبية هي كونها دفعت هذا التحييز بعيداً، لحمت الخليط بطريقة جديدة تماماً: لأن الزمن، في العلم ما قبل نظرية النسبية، الزمن المماثَل ببُعْدٍ رابع للحيّز، يبقى مع ذلك متغيّراً مستقلاً ومتميزاً بالفعل؛ على العكس، ففي النسبية، تكون مماثلة الزمن بالحيّز ضرورية للتعبيرة عن ثابتية المسافة، حتى انها تدخل بوضوح في الحسابات ولا تترك تمييزاً فعلياً يبقى موجوداً. باختصار إن النسبية شكلت مزيجاً مرتبطاً بشكل مخصوص، لكنه يتعرض لنقد برغسون لـ «خليط» على وجه العموم.

بالمقابل، يمكن، ويجب، من وجهة نظر برغسون، تصور مزائج تتبع مبدأ مختلفاً تماماً. فلننظر في درجات الاسترخاء والتقلص، المتواجدة جميعاً بصورة مشتركة: لدينا المادة في نهاية الاسترخاء[2]. ولا شك أن المادة ليست الحيّز بعد، لكنها باتت مدى étendue. إن زماناً مُرْخىً، مُزالاً تقلُّصه إلى أبعد الحدود، يضع أوقاته بعضها خارج البعض الآخر؛ يجب أن يكون الواحد منها قد اختفى حين يظهر الآخر. ما تفقده هذه الأوقات على صعيد الاختراق المتبادل، تربحه على صعيد البسط المتبادل. ما

(1) ضد فكرة حيّز نُعطاه ناجزاً، أنظر EC، 669، 206.

(2) بهذا المعنى، ثمة بين المادة والحلم قرابة طبيعية، هما اللذان يمثلان حالة استرخاء، فينا وخارجنا؛ EC، 665 ـ 667، 202 ـ 203.

تفقده على صعيد التوتر، تربحه على صعيد الامتداد. بحيث انه، في كل وقت، ينزع كل شيء إلى الانبساط في **مجموعة اتصالية continuum** متزامنة، قابلة للانقسام إلى ما لا نهاية له، لن تتواصل في اللحظة الأخرى، بل ستموت لتتولد مجدداً في اللحظة التالية، في غمزة أو رجفة تتجدد دائماً[1]. يكفي دفع حركة الاسترخاء هذه إلى نهايتها للحصول على الحيّز (لكن بالضبط، يكون الحيز قد وُجد عندئذٍ، في نهاية خط التمايز، مثل هذا الحد الأقصى، الذي لا يعود يندمج بالزمان). إن الحيّز في الواقع ليس المادة أو الامتداد، بل هو «الرسم الخيالي» للمادة، أي تصور الحد الذي قد تصل اليه حركة الاسترخاء، كالغلاف الخارجي لكل الامتدادات الممكنة. بهذا المعنى، ليس المادةَ، ليس المدى الموجود في الحيّز، بل العكس[2]. وإذا اعتبرنا أن للمادة ألف طريقة للاسترخاء أو للامتداد، علينا أن نقول إن هناك أنواعاً شتى من الأمْداء المتميزة، كلها ذات قرابة، لكنها أيضاً موصوفة، وسوف تنتهي إلى الاختلاط فقط في رسمنا الخيالي للحيّز.

إن ما هو جوهري في الواقع هو أن نرى كم الاسترخاء والتقلص نسبيان، ونسبيان أحدهما إزاء الآخر. ما الذي يسترخي إذا لم يكن متقلصاً ـ وما الذي يتقلص، إذا لم يكن الممتد، المرخي؟ **لهذا السبب يوجد دائماً مدىً في زماننا، وثمة زمان**

(1) EC، 666 ـ 667، 203 ـ 204 ـ وMM، الفصل الرابع، وهنا وهناك.

(2) حول الحيّز كرسم خيالي أو ترسيمة، أنظر MM، 341، 232؛ 344 ـ 345، 235 ـ 236؛ EC، 667، 203.

دائماً في المادة. حين ندرك، نقلّص في نوعية محسوسة ملايين الاهتزازات أو الارتجاجات الأولية؛ لكن ما نقلصه هكذا، ما «نوتّره» هكذا، إنما هو مادة، إنما هو امتداد. بهذا المعنى، ليس علينا أن نتساءل إذا كانت هناك إحساسات حيّزية، أيُّها التي تكون كذلك أو لا تكون: كل إحساساتنا ممتدّة، كلها «ذات حجم» وممدودة، وإن بدرجات متنوعة وبأساليب مختلفة، إنطلاقاً من نوع التقلص الذي تُحْدِثه. والنوعيات لا تنتمي إلى المادة أقل مما إلينا نحن بالذات: إنها تنتمي إلى المادة، إنها في المادة، بفضل اهتزازات وإعداد تؤكد عليها داخلياً. إن الأمداد هي إذاً موصوفة أيضاً، بما أنها ممكن فصلها عن التقلصات التي تسترخي فيها؛ والمادة ليست مسترخية أبداً كفاية بحيث تكون حيّزاً صرفاً، بحيث تكف عن أن تمتلك هذا الحد الأدنى من التقلص الذي تكون به من نوع الزمان، الذي تكون به زماناً.

على العكس لا يكون الزمان أبداً متقلصاً كفاية بحيث يكون مستقلاً عن المادة الداخلية التي يعمل فيها، وعن الامتداد الذي يوتّره. فلنعد إلى صورة المخروط، والرأس إلى الأسفل: تمثل قمته (حاضرنا) النقطة الأكثر تقلصاً من زماننا؛ لكنها تمثل أيضاً إنخراطنا في الأقل تقلصاً، أي في مادة مسترخية إلى أبعد الحدود. لذا فإن للعقل، بحسب برغسون، مظهرين مترابطين، يشكلان التباساً جوهرياً بالنسبة إليه: إنه معرفة للمادة، وهو يسجّل تكيفنا مع المادة، يتقولب على المادة، لكنه لا يفعل ذلك إلا من فرط الفكر أو الزمان، من فرط الانخراط في المادة، في نقطة توتر تسمح له بأن يتحكم بها، علينا أن نميز إذاً في العقل

l'intelligence الشكل والمعنى: إن له شكله في المادة، أي في الأكثر استرخاء، لكن له معناه ويجده في الأكثر تقلصاً، الذي يسيطر به على المادة ويستخدمها. نقول إذاً إن شكله يفصله عن معناه، لكن إن هذا المعنى حاضر دائماً فيه ويجب أن يتم العثور عليه بواسطة الحدس. لهذا السبب أخيراً يرفض برغسون كل أصل بسيط يفسر العقل إنطلاقاً من نسقٍ للمادة بات مفترضاً، أو يفسر ظواهر المادة انطلاقاً من مقولات مفترضة للعقل. لا يمكن أن يكون هناك غير أصل متزامن للمادة والعقل. خطوة لهذه وخطوة للآخر: يتقلص العقل في المادة في الوقت نفسه الذي تسترْخي فيه المادة في الزمان؛ يجدان كلاهما في المدى الشكل المشترك بينهما، توازنهما؛ مع احتمال أن يدفع العقل بدوره بهذا الشكل إلى درجة استرخاء لا تكون المادة والمدى بلغاها يوماً بنفسيهما ـ شكل حيّز صرف[1].

(1) أنظر EC، الفصل الثالث.



الفصل الخامس

الاندفاع الحيوي كحركةٍ للتمايز

مشكلتنا الآن هي التالية: منتقلاً من الثنائية إلى الواحدية، من فكرة الاختلافات في الطبيعة إلى فكرة مستويات الاسترخاء والتقلص، ألا يُدخل برغسون مجدداً في فلسفته كل ما كان فضحه ـ الاختلافات في الدرجة أو القوة، التي طالما انتقدها في Les Données immédiates[1]؟ يقول برغسون بالتناوب إن الماضي والحاضر يختلفان من حيث الطبيعة، وإن الحاضر هو، على وجه الحصر، المستوى أو الدرجة من الماضي، الأكثر تقلصاً: كيف يمكن التوفيق بين هاتين القضيتين؟ لم تعد المشكلة هي مشكلة الواحدية؛ لقد رأينا كيف كانت درجات الاسترخاء والتقلص المتواجدة بصورة مشتركة تستتبع بالفعل زمناً وحيداً، حيث كانت الدفوق بالذات متزامنة. إن المشكلة هي مشكلة الانسجام بين ثنائية الاختلافات في الطبيعة وواحدية درجات الاسترخاء، بين وقتي الطريقة أو الوقتين «ما وراء» منعطف التجربة ـ ما أن يقال إن وقت الثنائية ليس ملغىً على الإطلاق، بل يحتفظ بمعناه بالكامل.

(1) أنظر ص 87.

إن نقد الحِدة L'intensité كما يظهر في Les Données immédiates ملتبس جداً. هل هو موجّه ضد فكرة الكمية التكثيفية بالذات، أو ضد فكرة حدةٍ للحالات النفسية؟ لأنه إذا كان صحيحاً أن «العدة لا تُعطى أبداً إلا في تجربة صرفة، أليست هي التي تعطي كل النوعيات التي نجربها؟ هكذا يعترف كتاب Matière et Mémoire بحدات intensités أو درجات أو اهتزازات في النوعيات التي نعيشها بوصفها هذا خارجنا، والتي تنتمي، بوصفها هذا، إلى المادة. هنالك اعداد مغلفة في النوعيات، وحِدَّات متضمَّنة في الزمان. ثمة أيضاً، أينبغي الكلام على تناقض لدى برغسون؟ أو بالأحرى على أوقات مختلفة للطريقة، حيث يكون التشديد تارة على هذا وطوراً على ذاك، لكن تكون كل الأوقات متواجدة معاً في بُعْدٍ يتعلق بالعمق؟

1 ـ يبدأ برغسون بنقد كل رؤية للعالم تقوم على اختلافات في الدرجة أو في الحدة. نفقد فيها في الواقع الشيء الجوهري، أي تمفصلات الواقع أو الاختلافات النوعية، الاختلافات في الطبيعة. هنالك اختلاف في الطبيعة بين الحيّز والزمان، المادة والذاكرة، الحاضر والماضي، الخ. هذا الاختلاف لا نكتشفه إلا لفرط تفكيك الخلائط المعطاة في التجربة، فيما يتم المضيّ أبعد من «المنعطف». نكتشف الاختلافات في الطبيعة بين نزعتين فعليتين، بين اتجاهين فعليين في الحالة الصرفة يتقاسمان كل خليط. إن هذا هو وقت الثنائية الصرفة، أو انقسام الخلائط.

2 ـ لكن منذ الآن، نرى أنه لا يكفي القول: إن الاختلاف في الطبيعة هو بين نزعتين، بين اتجاهين، بين الحيّز والزمان. . .

لأن واحداً من الاتجاهين يأخذ على عاتقه كل الاختلافات في الطبيعة؛ وككل الاختلافات في الدرجة تسقط في الاتجاه الآخر، في النزعة الأخرى. إن الزمان هو الذي يتضمن كل الاختلافات النوعية، إلى حد أنه يتحدد كمغايرة بالنسبة لذاته. إن الحيز هو الذي ينطوي حصراً على اختلافات في الدرجة، إلى حد أنه يظهر كالرسم الخيالي لقابلية انقسام غير محددة. كذلك فإن الذاكرة هي اختلاف بصورة جوهرية، والمادة تكرار بصورة جوهرية. لم يعد هناك إذاً اختلاف في الطبيعة بين نزعتين، بل اختلاف بين اختلافات في الطبيعة تتناسب مع نزعة، واختلافات في الدرجة تحيل إلى النزعة الأخرى. إنه وقت الثنائية المحيّدة، المعوّضة.

3 ـ إن الزمان، أو الذاكرة، أو الفكر، إنما هو الاختلاف في الطبيعة في ذاته ولذاته؛ والحيّز أو المادة، هو الاختلاف في الدرجة خارج الذات ولأجلنا. وبين الاثنين، ثمة إذاً كل درجات الاختلاف أو، إذا وجدنا ذلك أفضل، كل طبيعة الاختلاف. ليس الزمان إلا درجة المادة الأكثر تقلصاً، والمادة هي درجة الزمان الأكثر استرخاء. لكن مع ذلك، إن الزمان هو كطبيعة مطبِّعة naturaute والمادة طبيعة مطبَّعة naturée. إن الاختلافات في الدرجة هي الدرجة السفلى في الاختلاف؛ والاختلافات في الطبيعة هي الطبيعة العليا للاختلاف. لم يعد هنالك أي ثنائية بين الطبيعة والدرجات. كل الدرجات تتواجد معاً في طبيعة واحدة، تعبر عن نفسها من جهة في الاختلافات في الطبيعة، ومن جهة أخرى في الاختلافات في الدرجة. هذا هو عزم moment الواحدية: كل الدرجات تتواجد معاً في زمن واحد، هو الطبي

في ذاتها[1]. ليس هنالك من تناقض بين هذه الواحدية والثنائية، كعزوم للطريقة. ذلك أن الثنائية كانت تَصْلُح بين نزعات فعلية، بين اتجاهات فعلية تفضي إلى ما بعد منعطف التجربة الأول. لكن الوحدة تتم في منعطف ثانٍ: إن التواجد معاً لكل الدرجات، لكل المستويات، هو تواجد بالقوة، فقط بالقوة. نقطة التوحيد هي ذاتها بالقوة. هذه النقطة تشبه الواحد ـ الكل لدى الأفلاطونيين. إن كل مستويات الاسترخاء والتقلص تتواجد معاً في زمن وحيد، تشكل جملة totalité؛ لكن هذا الكل، هذا الواحد هما إمكانية فعل صرفة. لهذا الكل أجزاء، لهذا الواحد عدد، لكن فقط بالقوة[2]. لذا لا يناقض برغسون نفسه، حين يتحدث عن جِدّات أو درجات مختلفة في تواجد بصورة متشركة إمكاني، في زمن وحيد، في جملةٍ بسيطة.

---

(1) هذه «الطبعية» naturalisme الاونطولوجية تظهر بوضوح في MR (بصدد الطبيعة المطبِّعة والطبيعة المطبَّعة، أنظر 1024، 56). ثمة بالذات تظهر فكرة «صعيد الطبيعة»، الغريبة في الظاهر (1022، 54). على الرغم من بعض تعابير برغسون («الذي تريده الطبيعة»، 1029، 63)، لا يجب تفسير هذه الفكرة بمعنى غائي جداً: هنالك عدة صُعُد، وسوف نرى أن كل واحد منها يتناسب مع واحد من مستويات التقلص أو درجاته التي تتواجد معاً كلها في الزمان. إن كلمة «صعيد» لا تحيل الى مشروع أو هدف بل بالأحرى إلى قَطْعات المخروط، أقسامه.

(2) وفقاً لبرغسون، لكلمة «كل» معنى، لكن بشرط عدم الدلالة على شيء فعلي. إنه يذكّر باستمرار بأن: كل Tout ليس معطى. وهذا لا يعني أن فكرة الكل لا معنى لها، بل يعني أنها تدل على إمكانية فعل، حيث أن الأقسام الفعلية لا تترك نفسها تُجْمَل **ne se laissant pas totaliser**.

إن فلسفة كهذه تفترض أن فكرة الإمكاني تكف عن أن تكون غامضة، غير محدّدة. ينبغي أن تتمتع في ذاتها بحد أقصى من الدقة. وهذا الشرط لا يُستوفى إلا إذا كنا قادرين، انطلاقاً من الواحدية، على استعادة الثنائية وتفسيرها، على صعيد جديد. ينبغي أن نضم إلى العزوم الثلاثة السابقة إذاً عزماً رابعاً، هو عزم الثنائية المستعادة، المسيطر عليها، والمولّدة تقريباً.

ماذا يعني برغسون حين يتحدث عن اندفاع حيوي؟ إن الأمر يتعلق دائماً بإمكانية فعل في طور التفعّل، ببساطة في طور التمايز، بجملة في طور الانقسام: هذا هو جوهر الحياة، أن يجري العمل «بالفصل والازدواج»، بـ «التفرع الثنائي»[1]. إن الحياة تنقسم، في الأمثلة الأكثر شهرة، إلى نبات وحيوان؛ والحيوان ينقسم إلى غريزة وعقل؛ والغريزة تنقسم بدورها إلى عدة اتجاهات تتفعّل في أنواع شتى؛ وللعقل هو بالذات أنماطه أو تفعُّلاته المخصوصة. كل شيء يَحْدُث كما لو كانت الحياة تختلط بحركة التمايز بالذات، في سلاسلها المتشعبة. ولا شك في أن هذه الحركة يفسرها اندراج الزمان في المادة: يتمايز الزمان انطلاقاً من العوائق التي يلتقيها في المادة، انطلاقاً من المادية التي

(1) أنظر EC، 571، 90. وMR، 1225، 313: «إن جوهر نزعة حيوية يكون في النمو على شكل ربطة، خالقاً بمجرد نموه اتجاهات متباعدة سوف ينقسم بينها الاندفاع». ـ حول الأسبقية، هنا، لجملة Totalité غير منقسمة أولاً، لوحدة Unité أو بساطة أنظر EC، 571 ـ 572، 90 ـ 91؛ 595، 119 («التماثل الأصلي»).

تجتازها، من نوع الامتداد الذي تقلصه. لكن ليس للتمايز سبب خارجي فقط. إن الزمان إنما يتمايز في ذاته، بواسطة قوة متفجرة داخلية: هو لا يؤكد نفسه ولا يمتد، لا يتقدم إلا في سلاسل متفرعة أو متشعبة[1]. إن الزمان يسمى، بالضبط، حياة، حين يظهر في هذه الحركة. لماذا التمايز هو «تفعُّل»؟ ذلك لأنه يفترض وحده، جملة totalité أساسية بالقوة تتفكك تبعاً لخطوط التمايز، لكنها تشهد أيضاً في كل خط على وحدتها، وعلى جملتها الباقيتين، هكذا حين تنقسم الحياة إلى نبتة وحيوان؛ حين ينقسم الحيوان إلى غريزة وإلى عقل، فإن كل جانب من القسمة، كل تشعب، يأخذ معه الكل، في مظهرٍ ما، مثل سديمية ترافقه، شاهدة على أصله غير المنقسم. وهنالك هالة من الغريزة في العقل، سديمية عقل في الغريزة؛ لا شيءَ حيٌّ في النباتات، لا شيءَ نبوتيٌّ végétatif لدى الحيوانات[2]. إن التمايز يكون دائماً تفعيل إمكانية فعل تبقى عبر خطوطها المتباعدة الفعلية.

نلتقي عندئذٍ مشكلة خاصة بالبرغسونية: ثمة نموذجاً قسمة ينبغي ألا نخلط بينهما. بحسب النموذج الأول، ننطلق من خليط، على سبيل المثال من المزيج حيّز ـ زمن، أو من المزيج صورة ـ إدراك وصورة ـ تذكار. هذا الخليط نقسمه إلى خطين

(1) EC، 578، 99.

(2) في الواقع، إن نتاجات التمايز ليست يوماً نقية تماماً في التجربة. علاوة على ذلك، إن كل خط «يعوّض ما فيه من مانع exclusif: مثلاً، الخط الذي يفضي الى العقل يحفز لدى الكائنات العاقلة معادلاً من الغريزة، غريزة بالقوة» ممثلة بالتخريف (أنظر MR، 1068، 114).

متباعدين فعليين، يختلفان من حيث الطبيعة، ونمدُّهما ما وراء منعطف التجربة (مادة صرفة وزمان صرف، أو حاضر صرف وماض صرف). لكننا نتكلم الآن على نموذج مختلف تماماً من القسمة: إن نقطة انطلاقنا هي وحدة، بساطة، جملة بالقوة. هذه الوحدة هي التي تتفعّل وفقاً لخطوط متباعدة تختلف من حيث الطبيعة؛ هي «تشرح»، تطوّر ما كانت تمسك به مغلفاً بالقوة: فعلى سبيل المثال، ينقسم الزمان الصرف، في كل لحظة، إلى اتجاهين أحدهما هو الماضي، والآخر هو الحاضر؛ أو أن الاندفاع الحيوي ينفصل في كل لحظة إلى حركتين، إحداهما حركة استرخاء تسقط مجدداً في المادة، والأخرى حركة توتر تصعد مجدداً في الزمان. إننا نرى أن الخطوط المتباعدة، المستحصل عليها في نموذجي الانقسام، تتطابق وتتنضّد se superposent، أو انها تتناسب بصورة وثيقة، على الأقل: نجد في النموذج الثاني من الانقسام الاختلافات في الطبيعة مشابهة أو مماثلة لتلك التي كان قد جرى تحديدها وفقاً للنموذج الأول. وفي الحالتين، يجري نقد رؤية للعالم لا تجد إلا اختلافات في الدرجة ثمة حيث اختلافات في الطبيعة، إذ بحثنا بصورة أكثر عمقاً[1]. في الحالتين، يجري تحديد ثنائية بين نزعات تختلف من حيث الطبيعة. لكن ليست هذه إطلاقاً حالةَ الثنائيةِ ذاتِها، ليس هذا إطلاقاً هو الانقسام نفسه. في النموذج الأول، نحن إزاء

(1) إن المأخذ الكبير الذي يأخذه برغسون على فلسفات الطبيعة هو أنها لم تر في التطور والتمايز غير اختلافات في الدرجة على خط واحد: EC، 609، 136.

ثنائية انعكاسية réflexif، تَنجُم عن تفكيك خليط غير نقي: إنها تشكل العزم الأول للطريقة. وفي النموذج الثاني، نحن إزاء ثنائية علموراثية génétique، منبثقة من تمايز بسيط أو صِرف: تشكل عزم الطريقة الأخير، الذي يعود أخيراً إلى نقطة الانطلاق على هذا الصعيد الجديد.

يفرض سؤال نفسه عندئذٍ أكثر فأكثر: ما هي طبيعة هذا الإمكاني Virtuel، الواحد والبسيط؟ كيف يَحْدُث أن تكون فلسفة برغسون قد أعطت، في **Les Données immédiates** ثم في **Matière et Mémoire**، هذا القدر من الأهمية لفكرة إمكان الفعل، في الوقت الذي كانت ترفض فيه مقولة الإمكان possibilité؟ ذلك أن «الإمكاني le virtuel» يتميّز عن الـ «ممكن possible»، على الأقل من وجهتي نظر. فمن وجه نظر ما، يكون الممكن نقيض الواقعي le réel، إنه يتعارض مع الواقعي؛ لكن ـ وهذا مختلف تماماً ـ إن الإمكاني يتعارض مع الفعلي. علينا أن نأخذ هذا المصطلح على محمل الجد: ليس للممكن واقع (مع أنه يمكن أن يمتلك فعليةً)؛ على العكس، ليس الإمكاني فعلياً، لكنه يمتلك بوصفه هذا واقعاً. ثمة أيضاً، إن أفضل صيغة لتحديد حالات إمكان الفعل قد تكون صيغة بروست: «واقعية من دون أن تكون فعلية، مثالية من دون أن تكون مجردة». من جهة أخرى، ومن وجهة نظر أخرى، يكون الممكن ما «يتحقق» (أو لا يتحقق)؛ والحال إن سيرورة التحقق خاضعة لقاعدتين جوهريتين، قاعدة الشبه وحالة التقييد. ذلك أن الواقعي يُفترض أن يكون على صورة الممكن الذي يحققه

(يمتلك فقط الوجود أو الواقع علاوة على ذلك، وهو ما يُترجم بالقول إنه ليس هناك اختلاف، من وجهة نظر المفهوم، بين الممكن والواقعي). وبما أن كل الممكنات لا تتحقق، فإن التحقق يستتبع تقييداً يُفترض بموجبه أن تُصَدّ بعض الممكنات أو تُمنع، في حين «تنتقل» ممكنات أخرى إلى حيّز الواقع. أما الإمكاني فليس عليه، على العكس، أن يتحقق، بل عليه أن يتفعّل؛ وقواعد التفعُّل لم تعد الشبه والتقييد، بل الاختلاف أو التباعد، والخلق. فحين يستحضر بعض علماء الأحياء فكرة إمكان فعل virtualité أو وجود بالقوة عضوي potentialité organique، ويؤكدون مع ذلك أن هذا الوجود بالقوة يتفعَّل بمجرد تقييد لقدرته الإجمالية، من الواضح أنهم يقعون في الخلط بين الإمكاني والممكن[1]. ذلك أنه لكي يتفعل الإمكاني لا يَسَعه أن يعمل عن طريق الحذف أو التقييد، بل عليه أن يخلق خطوط التفعُّل الخاصة به في أفعال إيجابية. وسبب ذلك بسيط: في حين يكون الواقعي على صورة الممكن الذي يحققه وشبيهاً به، فإن الفعلي L'actuel، على العكس، لا يشبه إمكان الفعل الذي يجسّده. إن ما هو أول في سيرورة التفعُّل، إنما هو الاختلاف ـ الاختلاف بين الإمكاني الذي يجري الانطلاق منه والفعليات التي يتم بلوغها، وكذلك الاختلاف بين الخطوط التكميلية التي يتم التفعُّل وفقاً لها. وباختصار، إن ميزة إمكان الفعل، إنما هي الوجود بحيث يتفعّل فيما يتمايز، ويكون مجبراً

---

(1) قد نجد، فلسفياً، في منظومة كمنظومة لايبنيتز، تردداً شبيهاً بين مفهومي الامكاني والممكن.

على التمايز، وهي (أيضاً) خلق خطوط تمايزه لأجل التفعُّل.

لماذا يرفض برغسون فكرة الممكن لصالح فكرة الإمكاني؟ ذلك لأن الممكن هو، بالضبط، وبفضل سمات سابقة، فكرة زائفة، ينبوع مشكلات زائفة. يُفترض أن يشبهه الواقعي. وهذا يعني أننا نعطي أنفسنا واقعياً un réel جاهزاً، موجوداً قبل ذاته، وسوف ينتقل إلى الوجود وفقاً لنسق تقييدات متتالية. لقد سبق أن أُعطينا كل شيء، كل الواقعي في الصورة، في الفعلية - الزائفة الخاصة بالممكن. تصبح الشعوذة بديهية: إذا قيل إن الواقعي يشبه الممكن، أليس ذلك لأنه جرى توقُّع أن يتم الواقعي بوسائله الخاصة به، لأجل أن «تُعكَس إلى الخلف» صورة خيالية له، والزعم أنه كان ممكناً دائماً، قبل أن يتم؟ في الحقيقة ليس الواقعي هو الذي يشبه الممكن، إنما الممكن هو الذي يشبه الواقعي، وذلك لأنه جرى تجريده من الواقعي ما أن تم، (لأنه جرى) تجريده من الواقعي، كصِنوٍ عقيم[1]. لا يعود يمكن فهم أي شيء، مذاك، لا بخصوص آلية الاختلاف، ولا بخصوص آلية الخلق.

يتم التطور من الإمكاني إلى الفعليات. إن التطور تفعُّل، والتفعُّل خلق. وحين يجري الكلام على تطور بيولوجي أو حي، ينبغي إذاً أن يتم تحاشي تفسيرين معكوسين: إما تفسيره على أساس «ممكن» يتحقق، أو تفسيره على أساس فعليّات صرفة. والتفسير المعكوس، الأول يظهر طبعاً في سبق التكونية

(1) أنظر PM، «الممكن والواقعي».

préformisme. وفي وجه سَبْقِ التكوُّنية، سوف يكون للتطورية l'évolutionnisme دائماً فضل التذكير، بأن الحياة إنتاج اختلافات، خلقٌ لها. يمكن بالتأكيد تصور هذه الاختلافات أو التبدلات الحيوية كعرضية صرفة. لكن تبرز ثلاثة اعتراضات ضد تفسير كهذا: 1 ـ مهما تكن هذه التغيرات صغيرة، فيما أنها وليدة الصدفة، سوف تبقى خارجية، «غير مبالية» بعضها حيال البعض الآخر؛ 2 ـ بما أنها خارجية، لن يكون في وسعها منطقياً أن يدخل بعضها مع البعض الآخر إلا في علاقات تَشارُك وجمع؛ 3 ـ بما أنها غير مبالية، لن تتوفر لديها وسيلة للدخول حقاً في علاقات كهذه (لأنه لن يكون هناك أي سبب لكي تترابط تغيرات صغيرة متتالية وتجمع في اتجاه واحد؛ كما لن يكون هناك أي سبب أيضاً لتنتظم تغيرات مفاجئة ومتزامنة في مجموع يعاش فيه)[1]. إذا تذرعنا بعمل البيئة وتأثير الشروط الخارجية، تصمد الاعتراضات الثلاثة بشكل آخر: ذلك أن الاختلافات تُفسَّر أيضاً في منظور سببية خارجية بحتة؛ قد تكون فقط، في طبيعتها، آثاراً سلبية passifs، عناصر قابلة للدمج أو الجمع بصورة مجرّدة؛ وفي العلاقات في ما بينها، قد تكون مع ذلك عاجزة عن الاشتغال «ككتلة واحدة»، بحيث تسيطر على أسبابها أو تستخدمها[2].

إن خطأ التطورية هو إذاً تصوُّر التبدلات الحيوية على

---

(1) EC، 549 ـ 554، 64 ـ 70.

(2) EC، 555، 72: كيف ككان بإمكان طاقة فيزيائية خارجية، كالضوء مثلاً، أن «تحوِّل تأثيراً تركته هي الى آلة قادرة على استخدامه»؟

أساس أنها تجديدات فعلية actuelles ينبغي أن تندمج عندئذٍ على خط واحد ووحيد. إن الاشتراطات الثلاثة لفلسفةٍ للحياة هي التالية: لا يمكن أن يعاش الاختلاف الحيوي وأن يُفتكر إلا كاختلاف داخلي؛ بهذا المعنى فقط، لا تكون «النزعة إلى التغيُّر» عرضية، وتجد لتغيرات بحد ذاتها سبباً داخلياً في هذه النزعة - 2 - هذه التغيرات لا تدخل في علاقات يَشارُكٌ وجمع، بل على العكس في علاقات فصل أو قسمة. - إنها تستتبع إذاً إمكان فعل يتفعَّل وفقاً لخطوط تباعُد؛ بحيث أن التطور لا ينتقل من حدّ terme فعلي إلى حد فعلي آخر في سلسلة منسجمة على خط واحد، بل من إمكانيٍّ إلى الحدود المتنافرة التي تفعّله على امتداد سلسلة متشعبة[1].

لكن سيجري السؤال كيف يمتلك البسيط أو الواحد، «التماثل الأصلي»، القدرة على أن يتمايز. إن الجواب موجود منذ الآن في **Matiére et Mémoire**. وإن ترابط **L'Evolution créatrice** مع **Matière et Mémoire** دقيق تماماً. إننا نعرف أن للإمكاني بوصفه إمكانياً حقيقةً؛ هذه الحقيقة، ممدَّدة (لتشمل) كل الكون، تتكون

(1) لا شك أن فكرة الخطوط المتباعدة أو السلاسل المتشعبة ليست مجهولة بالنسبة للمصنِّفين، منذ القرن الثامن عشر. لكن ما يهم برغسون إنما هو كون هذه التباعدات في الاتجاهات لا تستطيع أن تُفَسَّر إلا ضمن منظور تفعيل إمكانيّ. - قد نجد اليوم لدى ر. روير اشتراطات شبيهة باشتراطات برغسون: استدعاء «احتياطي وراء - حيِّزي trans-spatial»، وتذكُّري وإبداعي»، رفض تفسير التطور بعبارات فعلية بحتة (أنظر **Eléments de psycho-biologie**، PUF).

من كل درجات الاسترخاء والتقلص الموجودة معاً. ذاكرة هائلة، مخروط كوني، حيث كل شيء يتواجد بصورة مشتركة مع ذاته، ما عدا المستوى. فعلى كل واحد من هذه المستويات، ثمة بضع «نقاط لامعة» كنقاط مرموقة خاصة به. إن كل هذه المستويات أو الدرجات، وهذه النقاط، هي بحد ذاتها إمكانية. إنها تنتمي إلى زمن وحيد، توجد معاً في وحدة، تغلفها بساطةٌ، وهي تشكل الأجزاء بالقوة لكلٍّ هو بحد ذاته إمكاني. إنها حقيقة هذا الإمكاني. هذا كان معنى نظرية التعدديات الإمكانية، التي كانت تنفخ الحياة في البرغسونية منذ البدء. ـ حين تتفعّل الإمكانية La virtualité، وتتمايز، و«تنمو»، حين تفعّل أجزاءها وتنمّيها، تفعل ذلك إنطلاقاً من خطوط متباعدة، لكن يَتطابق كل واحد منها مع هذه الدرجة أو تلك في الجملة totalité الإمكانية. ثمة، لم يعد موجوداً كلٌّ متواجد بصورة مشتركة؛ هنالك خطوط تفعيل فقط، بعضها متلاحق، وبعضها الآخر متزامن، لكن كل واحد منها يمثل تفعيلاً للكل في اتجاهٍ، ولا يندمج بالخطوط الأخرى أو الاتجاهات الأخرى. بيد أن كل واحد من هذه الخطوط يتطابق مع إحدى تلك الدرجات التي تتواجد معاً كلها في الإمكاني؛ إنه يفعّل مستواها، في الوقت ذاته الذي يفصلها فيه عن الدرجات الأخرى؛ إنه يجسد نقاطها الملفتة للنظر، فيما يجهل كل ما يحدث على المستويات الأخرى[1]. علينا التفكير

(1) حين يقول برغسون (EC، 637، 168): «يبدو أن الحياة، ما أن تكون تقلصت في نوع محدّد، تفقد الاتصال بباقي ذاتها، ما عدا بخصوص نقطة أو نقطتين تهمان النوع الذي ولد للتو. كيف لا تتم رؤية أن الحياة تتصرف

في أنه حين ينقسم الزمان إلى مادة وحياة، ثم تنقسم الحياة إلى نبات وحيوان، تتفعّل مستويات مختلفة من التقلص، لم تكن تتواجد معاً إلا طالما كانت تبقى إمكانية. وحين تنقسم الغريزة الحيوانية بنفسها إلى غرائز متنوعة، أو حين تنقسم غريزة مخصوصة هي نفسها وفقاً للأنواع، تنفصل مستويات أيضاً، أو تتجزأ فعلياً في منطقة الحيوان أو النوع. ومهما يكن وثيقاً تطابق خطوط التفعيل مع مستويات الاسترخاء أو التقلص أو درجاتهما الإمكانية، لن يتم الاعتقاد بأنها تكتفي بنسخها، بالاستحصال على صور عنها بمجرد التشابه. لأن ما كان يتواجد معاً في الإمكاني يكف عن التواجد معاً في الفعلي ويتوزع في خطوط، أو في أجزاء غير قابلة للجمع، يحتفظ كل واحد منها بالكل، لكن بمظهر ما، من وجهة نظر ما. لذا فإن خطوط التمايز هذه خلاقة حقاً: هي لا تفعّل إلا بطريقة الإبداع، تخلُق ضمن هذه الشروط الممثّل الجسماني، أو الحيوي أو النفسي للمستوى الاونطولوجي الذي تجسده.

إذا احتفظنا فقط بالفعليات التي تنهي كل خط، نقيم في ما بينها إما علاقات تدرج أو علاقات تعارُض. لا نعود نرى بين النبات والحيوان مثلاً، بين الحيوان والإنسان، إلا اختلافات في

* هنا كما يتصرف الوعي عموماً، كما تتصرف الذاكرة؟» على القارئ أن يفكر أن هذه النقاط تتطابق مع النقاط اللاحقة التي كانت تنفصل عند كل مستوى من المخروط. إن كل خط تمايز أو تفعيل يشكل إذاً «صعيداً للطبيعة» يستعيد على طريقته فرعاً أو مستوى إمكانيين (أنظر أعلاه، ص 95، الرقم 1).

الدرجة. أو أننا سوف نموضع في كل منها تعارضاً أساسياً: سوف نرى في هذا سالب الآخر، أو عكس الآخر، أو العائق الذي يعارض الآخر. غالباً ما يحصل أن يعبر برغسون عن أفكاره هكذا، بعباراتٍ تعاكُس: تُصوِّر المادة على أساسها أنها العائق الذي على الاندفاع الحيوي أن يتحاشاه، والمادية على أنها قَلْبُ (عكْسُ) حركة الحياة[1]. لن يتم الاعتقاد مع ذلك بأن برغسون يعود إلى تصور للسالب كان قد شهَّر به سابقاً، كما لا يعود أيضاً إلى نظرية للتقهقرات. لأنه يكفي أن يعاد وضع العبارات الفعلية في الحركة التي تنتجها، ربطها بالإمكانية التي تتفعّل فيها، لنرى أن التمايز ليس سلباً على الاطلاق، بل هو خلق، وان الاختلاف ليس سالباً أبداً بل هو موجب وخلاق في الجوهر.

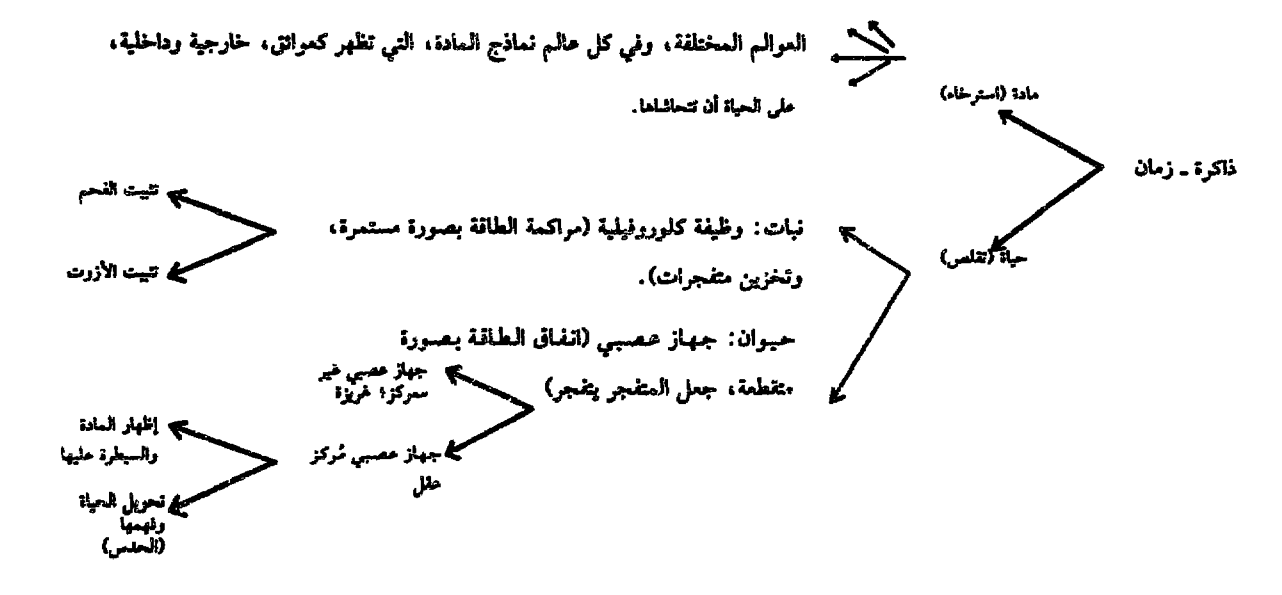
نقع مجدداً، على الدوام، على قوانين مشتركة لخطوط التفعيل أو التمايز هذه. ثمة بين الحياة والمادة، بين الاسترخاء والتقلص، علاقة متبادلة تشهد على التواجد المشترك لدرجاتها المتبادلة في الكل الإمكاني، وعلى نسبيتها الجوهرية في سيرورة التفعيل. إن كل خط للحياة يتعلق بنموذج للمادة ليس فقط بيئةً خارجيةً، بل إن الحي يصنع لنفسه تبعاً له جسماً، شكلاً. لذا فإن الحي، بالنسبة إلى المادة، يظهر قبل كل شيء كطرح لمشكلة، وقدرة على حل مشكلات: إن بناء عين مثلاً هو قبل كل شيء حل لمشكلة مطروحة تبعاً للضوء[2]. وسيقال في كل مرة إن

---

(1) حول هذه المصطلحات السالبة، أنظر EC، كل الفصل الثالث.

(2) إن طابع الحياة هذا، أي طرح المشكلة وحلها، يظهر لبرغسون أهم من تحديد الحاجة السالب.

ترسيمة إجمالية للتمايز (EC، الفصل الثاني)



الحل كان جيداً بقدر ما يستطيع أن يكون، وفقاً للطريقة التي كانت المشكلة مطروحة بها، والوسائل التي كانت في حوزة الحي لحلها. (هكذا إذا قارنا غريزة مشابهة في أنواع متنوعة، لن يكون علينا أن نقول إنها تامة إلى هذا الحد أو ذاك، متقنة إلى هذا الحد أو ذاك، بل إنها كاملة بالقدر الذي يمكن أن تكونه عند درجات متنوعة)[1]. بديهيٌ مع ذلك أن كل حل حيوي ليس نجاحاً بحد ذاته: إذ نقسم الحيوان إلى نوعين، مفصليات الأرجل وذوات الفقار، لم نأخذ بالحسبان إتجاهين آخرين، قنفذيات الجلد والرخويات، التي تشكل فشلاً بالنسبة للاندفاع الحيوي[2]. كل شيء يتم كما لو كان الاحياء، هم أيضاً، يطرحون على أنفسهم مشكلات زائفة يخاطرون بأن يضيعوا فيها. أكثر من ذلك، إذا كان كل حل نجاحاً نسبياً بالنسبة لشروط المشكلة أو الوسط، فهو أيضاً فشل نسبي، بالنسبة للحركة التي تخترعه: إن الحياة كحركة تُستلب في الشكل المادي الذي تثيره؛ إذ تتفعّل، إذ تتمايز، تفقد «الصلة بباقي ذاتها». إن كل نوع هو إذاً توقف عن الحركة؛ يخيَّل للمرء أن الحي يدور حول ذاته، ويقفل نفسه[3]. لا يمكن أن تتم

---

(1) EC، 640، 172؛ MR، 1082، 132 («... عند كل توقف، تركيبة كاملة في نوعها»).

(2) EC، 606، 132.

(3) حول التعارض حياة ـ شكل، EC، 603 وما بعدها، 129 وما بعدها: «على غرار زوابع غبار تثيرها الريح العابرة، يدور الاحياء حول أنفسهم، معلقين بنسمة الحياة الكبرى. إنهم إذاً ثابتون نسبياً ويتظاهرون حتى بصورة جيدة بالجمود...» ـ حول النوع كـ «توقف»، MR، 1153، 221. ـ هذا هو أصل فكرة المقفل، التي سوف تأخذ أهمية كبرى في دراسة المجتمع =

الأمور بصورة مختلفة، لأن الكل إمكاني وحسب، ينقسم فيما ينتقل إلى الفعل، ولا يمكنه أن يجمع أقسامه الفعلية التي يبقى بعضها خارجياً بالنسبة للبعض الآخر: ليس الكل «معطى» أبداً. وفي الفعلي تسود تعددية غير قابلة للاختزال، تعددية للعوالم كما للأحياء، حيث أن هؤلاء جميعاً «مقفَلون» على أنفسهم.

لكن علينا، في تذبذبٍ آخر، أن نفرح بأن الكل ليس معطى. هذه هي الموضوعة الثابتة للبرغسونية، منذ البداية: إن الخلط بين الحيّز والزمن، مماثلة الزمن والحيّز، يجعلاننا نعتقد أن كل شيء معطىً، ولو قانوناً وحسب، ولو تحت نظر الله وحسب، وهذا هو الخطأ الذي تشترك فيه الميكانيكية والغائية. فواحدة تفترض أن كل شيء يمكن حسابه تبعاً لحالة état، والأخرى أن كل شيء يمكن تحديده تبعاً لبرنامج: في كل حال لم يعد الزمن هناك إلا كشاشة تخفي عنا الأبدي، أو تسلّمنا على التوالي ما قد يراه إله أو عقل فوبشري دفعة واحدة[1]. والحال أن هذا الوهم محتوم، منذ اللحظة التي نحيّز فيها الزمن. ففي الحيّز، يكفي في الواقع أن يكون في المتناول بُعد إضافي بالنسبة للأبعاد التي تَحدُث فيها ظاهرة، كي تظهر لنا الحركة التي هي في طور الحدوث كشكل جاهز تماماً. إذا نظرنا إلى الزمن كبعد رابع للحَيّز، سوف يُفترض إذاً أن هذا البعد الرابع يضم، جُملةً، كل أشكال الكون الممكنة؛

= البشري. ذلك أن الانسان، من زاويةٍ ما، ليس أقل انكفاء على ذاته، انغلاقاً على ذاته، دائريةً، مم هي الأنواع الحيوانيّة الأخرى: سوف يقال إنه «مقفل». أنظر MR، 106، 34؛ 1193، 273.

(1) EC، 526 ـ 528، 37 ـ 40.

ولن تعود الحركة في الحيّز، كما لن يعود الانسياب في الزمن، إلا مظاهر مرتبطة بالأبعاد الثلاثة[1]. لكنْ في الحقيقة، ألاّ يكون للحيز الفعلي إلا ثلاثة أبعاد، ألاّ يكون الزمن بعداً للحيّز، إنما يعني ما يلي: هنالك فعالية للزمن، إيجابٌ له، لا يختلفان بتاتاً عن «ترددٍ» للأشياء، وبذلك عن الخلق في العالم[2].

إنه لأكيد أن هنالك كلاً في الزمان. لكن هذا الكل إمكاني. وهو يتفعّل وفقاً لخطوط متباعدة. لكن هذه الخطوط، بالضبط، لا تشكل كلاً من جانبها، ولا تشبه ما تفعّله. بين الميكانيكية والغائية، تُفضَّل الغائية؛ شرط إخضاعها لتصحيحين. فمن جهة، يصيب من يقارن الحيَّ بكل الكون؛ لكن يخطئ من يفسّر هذه المقارنة كما لو كانت تعبر عن نوع من التماثل مع جملتين deux totalités مغلقتين (العالَم الأكبر macrocosme والعالم الأصغر microcosme). إذا كانت للحيّ غائية فذلك على العكس بمقدار ما يكون منفتحاً بشكل جوهري على جملة مفتوحة هي الأخرى: «إن الغائية خارجية، أو ليست شيئاً على الإطلاق»[3]. إن كل المقارنة الكلاسيكية إذاً تغيّر معناها؛ وليس الكل هو الذي ينغلق على شاكلة جسم، بل الجسم هو الذي ينفتح على كلٍّ، على طريقة هذا الكل الإمكاني.

---

(1) DS، 203 وما بعدها. (حول مثل «المنحنى المستوي» والـ «منحنى ذي الأبعاد الثلاثة»).

(2) DS، 84: «ترددٍ ما أو حيرة ملازمة لجزء من الأشياء»، وتختلط بـ «التطور الخلاق».

(3) EC، 529، 41.

ومن جهة أخرى، هنالك حقاً برهان على الغائية: بمقدار ما نكتشف بالضبط تفعيلات مشابهة، بنىً أو أجهزة مماثلة، على خطوط متباعدة (مثلاً، العين لدى الرخويات ولدى الفقاريات). ويكون المثل أكثر تغبيراً بمقدار ما تكون الخطوط أكثر تباعداً، وبمقدار ما يتم الاستحصال على العضو المشابه بوسائل متنافرة بحد ذاتها[1]. نرى هنا، في سيرورات التفعيل، كيف أن مقولة المشابهة بالذات تكون خاضعة لمقولة التباعد، أو الاختلاف أو التمايز. إذا كان يمكن اشكالاً أو نواتج produits فعلية أن تتشابه، فلا حركات الانتاج تتشابه ولا النواتج تشبه إمكان الفعل الذي تجسده. لذا يكون التفعيل، والتمايز خلقاً حقيقياً. ينبغي أن يَخلق الكل الخطوط المتباعدة التي يتفعّل وفقاً لها، والوسائل المتنافرة التي يستخدمها على كل خط. هنالك غائية لأن الحياة لا تعمل من دون اتجاهات؛ لكن لَيس هناك «هدف»، لأن هذه الاتجاهات ليست موجودة سلفاً، جاهزةً تماماً، وهي بحد ذاتها مخلوقة «على توالي» الفعل الذي يجتازها[2]. كل خط تفعيل يتناسب مع مستوى إمكاني؛ لكن عليه في كل مرة أن يخترع صورة هذا التناسب، أن يخلق

---

(1) EC، 541 وما بعدها، 55 وما بعدها. («كيف (يمكن) افتراض أن أسباباً عرضية، ترِد في نسقٍ عرضي، أفضت مراراً إلى النتيجة ذاتها، بما أن الأسباب لا تحصى ولا تُعد، والنتيجة بالغة التعقيد؟». ـ لقد عرض ل. كوينو أمثلة شتى تأخذ منحى النظرية البرغسونية، أنظر إلى **Invention et finalité en biologie**.

(2) EC، 538، 51.

الوسائل لإزالة غلاف ما لم يكن إلا مغلّفاً، لتمييز ما كان مختلطاً.

۞ ۞ ۞

إن الزمان، الحياة، هو قانوناً ذاكرةً، قانوناً وعيٌ، قانوناً حرية. وقانوناً تعني بالقوة. إن كل السؤال (quid facti?) يكمن في معرفة بأي شروط يصبح الزمان في الواقع وعياً للذات، كيف تبلغ الحياة بالفعل ذاكرة وحرية فعليتين[1]. إن جواب برغسون هو التالي: على خط الإنسان فقط «يعبر» الاندفاع الحيوي بنجاح؛ إن الإنسان هو بهذا المعنى «مبرر وجود التطور بأكمله»[2]. قد يقال إنه في الانسان وفي الانسان فقط، يجعل الفعلي من نفسه مطابقاً للإمكاني. قد يقال إن الإنسان قادر على أن يعثر مجدداً على كل مستويات الاسترخاء والتقلص التي تتواجد معاً في الكل الإمكاني، وعلى كل درجاتهما. كما لو كان قادراً على كل ضروب الجنون، ويجعل كل ما لا يمكن أن يتجسد خارج ذاته، إلا في أنواع متنوعة، يتعاقب في ذاته. حتى في أحلامه، يعثر مجدداً على المادة أو يحضّرها. والأزمنة التي هي أدنى أو أعلى منه هي داخلة أيضاً. إن الإنسان يخلق إذاً تمايزاً يَصْلح للكل، ووحده يرسم اتجاهاً مفتوحاً قادراً على التعبير عن كلّ مفتوح هو الآخر. في حين تنغلق الاتجاهات الأخرى وتدور بصورةٍ دائرية، في حين يتناسب مع كل منها

(1) أنظر EC، 649، 182؛ ES، 818 وما بعدها، 5 وما بعدها.

(2) MR، 1154، 223.

«صعيد» متميز عن الطبيعة، يكون الإنسان قادراً على العكس على خلط الأصعدة، على تجاوز صعيده الخاص به وشرطه أيضاً، للتعبير أخيراً عن الطبيعة المطبّعة naturante[1].

من أين يأتي امتياز الإنسان هذا؟ إن أصله، للوهلة الأولى، أصل متواضع. بما أن كل تقلص للزمان مرتبط أيضاً باسترخاء، وكل حياة بمادة، تكون نقطة الانطلاق في حالةٍ ما للمادة الدماغية. نتذكر أن هذه الأخيرة «كانت تحلل» الإثارة المتلقاة، وتنتقي رد الفعل، وتجعل من المُمكن فُسْحةً بين الإثارة ورد الفعل؛ لا شيء يتخطى هنا الخصائص الفيزيائية - الكيميائية لمادة معقدة بشكل مخصوص. لكن كل الذاكرة، كما رأينا، إنما تنزل في هذه الفسحة، وتصير فعلية. كل الحرية تتفعّل. لقد عرف الاندفاع الحيوي أن يخلق مع المادة، على خط تمايز الانسان، أداة حرية، أن «يصنع إوالة mécanique تنتصر على الإوالية mécanisme»، «يستخدم حتمية الطبيعة للمرور عبر ثقوب الشبكة التي كان قد نصبها»[2]. إن للحرية بالضبط هذا المعنى الفيزيائي: «جعل متفجر «يتفجر»، استخدامه لأجل حركات أقوى فأقوى»[3].

لكن إلى أي شيء تبدو تفضي نقطةُ انطلاقٍ كهذه؟ إلى

(1) حول الإنسان الذي يخدع الطبيعة، يتجاوز «صعيد» ها، ويلتحق مجدداً بالطبيعة المطبّعة، أنظر MR، 1022 ـ 1029، 55 ـ 64. ـ وبصدد تجاوز الانسان لشرطه، MR، هنا وهناك، وPM، 1425، 218.

(2) EC، 719، 264.

(3) EC، 825 ـ 826، 14 ـ 15.

الادراك الحسي؛ وكذلك إلى ذاكرة نفعية، لأن التذكارات المفيدة تتفعّل في الفسحة الدماغية: «إلى العقل، كجهاز سيطرد على المادة واستخدام لها. نفهم حتى أن الناس يكوّنون مجتمعاتٍ ـ لا أن يكون المجتمع ذا عقل فقط أو بصورة جوهرية. لا ريب أن المجتمعات البشرية تستتبع منذ البداية نوعاً من الفهم العاقل للحاجات، ونوعاً من التنظيم العقلاني للنشاطات. لكنها تتكون أيضاً، ولا تبقى إلا بفعل عوامل لا عقلانية أو حتى عبثية. لنفترض الواجب: ليس له أساس عقلاني. كل واجب مخصوص اصطلاحي ويمكن أن يقترب من اللامعقول؛ الشيء الوحيد الذي يستند إلى أساس هو واجب أن يكون عليك واجبات، «كل الواجب»؛ وهو ليس قائماً على العقل، بل على تطلُّبٍ للطبيعة، على نوع من «الغريزة الامكانية»، أي على عوض تحفزه الطبيعة في الكائن العاقل لأجل التعويض من تحيُّز عقله. بما أن كل خط تمايز قاصر exclusive، فهو يسعى لأن يسترد، بوسائل خاصة به، ميزات الخط الآخر: هكذا في الانفصال بين الغريزة والعقل يكونان بحيث توجد الأولى لذاتها بديلاً من العقل، ويوجد الآخر معادلاً للغريزة. تلكم هي «الوظيفة التخيلية»: غريزة إمكانية، خالقة لآلهة، مخترعة لأديان، أي لتصورات وهمية «سوف تقاوم تصور الواقع وتنجح بواسطة العقل بالذات في التصدي للعمل الفكري». وكما الحال بالنسبة للواجب، فإن الإله جائز، أو حتى غير معقول، لكن ما يكون طبيعياً وضرورياً وقائماً على أساس، انما هو امتلاك آلهة، إنما هو بانتيون

الآلهة[1]. باختصار، سوف يقال إن الاجتماعية (بالمعنى الانساني) لا يمكن أن توجد إلا في كائنات عاقلة، لكنها لا تقوم على عقلها: إن الحياة الاجتماعية ماثلة في العقل، تبدأ معه، لكنها لا تشتق منه. مذاك تبدو مشكلتنا تتعقد بدلاً من أن تنحلّ. لأننا إذا نظرنا إلى العقل والاجتماعية Sociabilité، في تكاملهما وفي اختلافهما في آن معاً، لا شيء يبرر بعدُ امتيازَ الإنسان. إن المجتمعات التي يكوّنها ليست أقل إنغلاقاً من الأنواع الحيوانية؛ إنها تشكل جزءاً من صعيد للطبيعة، تماماً كحال الأنواع والمجتمعات الحيوانية؛ والانسان ليس أقل دوراناً في مجتمعه من الأنواع في ذاتها أو النمل في ميدانه[2]. لا شيء يبدو هنا قادراً على أن يمنح الانسان الانفتاح الاستثنائي الذي سبق أن أشرنا إليه، كما القدرة على تجاوز «صعيد» وشرطه.

إلا إذا كان هذا النوع من لعبة العقل والمجتمع، هذه الفسحة الصغيرة بين الاثنين، عاملاً حاسماً بحد ذاته. منذ ما قبل كانت الفسحة الضمدماغية intracérébral تجعل العقل ممكناً، وتفعيل ذاكرة مفيداً؛ أكثر من ذلك، بفضله كان الجسم يومئ حياة الروح بكاملها، وكان في وسعنا أن نستقر بقفزة واحدة في الماضي الصرف. نجد نفسنا الآن إزاء فسحة أخرى، بيدماغية intercérébral، بين العقل بالذات والمجتمع: أليس «تردد» العقل

(1) MR، 1145، 211. ـ بصدد الوظيفة التخيلية والغريزة الإمكانية، 1067 وما بعدها، 113 وما بعدها و1076 و124. ـ حول الواجب والغريزة الامكانية، 998، 23.

(2) MR، 1006، 34.

هذا هو الذي سيتمكن من أن يومئ «التردد» الاعلى للأشياء في الزمان، والذي سيسمح للانسان، في قفزة واحدة، بأن يقطع دائرة المجتمعات المغلقة؟ كلا، للوهلة الأولى. لأنه إذا كان العقل يتردد، وأحياناً يتمرد، فذلك قبل كل شيء باسم أنانية يسعى للابقاء عليها في وجه المتطلبات الاجتماعية[1]. وإذا كان المجتمع يفرض أن يطاع، فذلك بفضل الوظيفة التخيلية، التي تقنع العقل بأنه من مصلحته أن يُقر الواجب الاجتماعي. نبدو إذاً دائماً محالين من حد إلى الحد الآخر. ـ لكن كل شيء يتبدل بمقدار ما يأتي شيء ما فيدخل في الفسحة.

ما الذي يدخل في فسحة العقل ـ المجتمع (مثلما كانت الصورة ـ التذكار تدخل في الفسحة الدماغية الخاصة بالعقل)؟ لا يمكننا أن نجيب: إنه الحدس: في الواقع، إن الأمر يتعلق على العكس بإحداث أصل للحدس، أي بتحديد الطريقة التي يتحول بها العقل بالذات أو يُحوَّل إلى حدس. وإذا ذكّرنا، إنطلاقاً من قوانين التمايز، بأن العقل إذ ينفصل عن الغريزة، يحتفظ مع ذلك بمعادل غريزي ربما يشبه نواة الحدس، فنحن لا نقول أي شيء جدي؛ ذلك أن هذا المعادل للغريزة بحد نفسه وقد حركته الوظيفة التخيلية بكامله في المجتمع المغلق بما هو مجتمع مغلق[2]. ـ إن جواب برغسون الحقيقي هو مختلف تماماً: إن ما يدخل في الفسحة إنما هو الانفعال **l'émotion**. وفي هذا الجواب، «ليس لنا أن

(1) MR، 1053، 94؛ 1153، 222.

(2) يقترح برغسون مع ذلك هذا التفسير في بعض النصوص، مثلاً MR، 1155، 224. لكن ليس له غير قيمة مؤقتة.

نختار»[1]. إن الانفعال وحده يختلف من حيث الطبيعة عن العقل والغريزة في آن، وعن الأنانية الفردية العاقلة والضغط الاجتماعي شبه الغريزي، في الوقت ذاته. وبالطبع لا أحد ينكر أن الأنانية لا تعطي انفعالات، وأكثر أيضاً الضغط الاجتماعي، مع كل نزوات الوظيفة التخيلية. لكن في هاتين الحالتين، يجري دائما ربط الانفعال بتصور يفترض أنه تابع له. يجري الاستقرار عندئذٍ في خليط من الانفعال والتصور، من دون رؤية أنه قوة الانفعال كعنصر خالص وطبيعة هذا الانفعال. إن هذا الأخير يسبق في الحقيقة كل تصور، هو بذاته مولِّد لأفكار جديدة. ليس له موضوع، إذا توخينا الدقة، بل فقط جوهر يتوزع على موضوعات شتى،. حيوانات ونباتات وكل الطبيعة. «تلك الموسيقى السامية تعبر عن الحب. بيد أنه ليس حب أحد... سوف يوصف الحب بجوهره، لا بموضوعه»[2]. إنها شخصية، وليست (بالتالي) فردية؛ مفارقة، هي كالله فينا. «حين تبكي الموسيقى، فالبشرية، الطبيعة بأسرها هي التي تبكي معها. والحق يقال إنها لا تُدخل هذه العواصف فينا. إنها تدخلنا بالأحرى فيها، مثل عابري سبيل، يجري دفعهم

(1) MR، 1008، 35. (إن نظرية الانفعال الخلاق تزداد أهمية بقدر ما تعطي الانفعالية l'affectivité قواماً كانت تفتقده في المؤلفات السابقة. ففي Les Données Immédiates، كانت الانفعالية تميل الى الاختلاط بالزمان عموماً. وفي Matière et Mémoire، كان لها على العكس دور أكثر دقة بكثير، لكنها كانت غير نقية، ومؤلمة بالأحرى). ـ حول الانفعال الخلاق وعلاقاته بالحدس، سوف نرجع إلى دراسة م. غوييه، في L'histoire et sa philosophie؛ (فرين، ص 76 وما بعدها).

(2) MR، 1191 ـ 1192، 270 (و1007 ـ 1008، 35 ـ 36).

في إحدى الرقصات». باختصار، إن الانفعال خلاق (أولاً لأنه يعبر عن الخلق بكامله، ومن ثم لأنه يخلق هو ذاته العمل الذي يعبر عن نفسه فيه؛ وأخيراً لأنه يوصل إلى المشاهدين أو السامعين قليلاً من هذه القدرة الابداعية).

لقد كانت الفَسحة الصغيرة «ضغط المجتمع ـ مقاومة العقل» تحدد تغيرية خاصة بالمجتمعات الانسانية. والحال أنه يحصل، بواسطة هذه الفسحة، أن يَحْدُث شيء ما خارقٌ أو يتجسد: الانفعال الخلاق. لم يعد لهذا الأخير علاقة بضغط المجتمع، ولا باحتجاجات الفرد. لم يعد له علاقة بفرد يحتج أو حتى يخترع، ولا بمجتمع يتولى الاكراه، أو الاقناع أو حتى رواية الخرافات[1]. لقد استخدم فقط لعبتها الدائرية لكسر الدائرة، تماماً كما كانت الذاكرة تستخدم اللعبة الدائرية إثارة رد فعل لتجسيد تذكارات في صور. وما هو هذا الانفعال الخلاق إذا لم يكن بالضبط ذاكرة كونية تفعّل كل المستويات في الوقت ذاته، وتحرر الانسان من الصعيد أو المستوى الخاص به لتجعل منه خلاقاً، متلائماً مع كل حركة الخلق[2]؟ لا شك أن هذا التحرير،

---

(1) سوف نلاحظ أن للفن، وفقاً لبرغسون، مصدرين هو الآخر. ثمة فنٌ معبر عن الخرافات، تارة جماعي وطوراً فردي (MR، 1141 ـ 1242، 206 ـ 207). وثمة فن انفعالي أو خلاق (1190، 268). ربما يُبرز كل فن هذين الوجهين، لكن بنسبة متغيرة. إن برغسون لا يخفي أن جانب التعبير عن الخرافات يبدو له متدنياً في الفن؛ تصبح الرواية تعبيراً عن الخرافة بوجه خاص، بينما الموسيقى، على العكس، هي انفعال وخَلْق.

(2) أنظر MR، 1192، 270: «... خلق خلاقين».

هذا التجسيد للذاكرة الكونية في انفعالات خلاقة، يتم في أرواح مميّزة. إنه يقفز من روح إلى أخرى، رد على فترات طويلة مجتازاً صحارى مغلقة. ينقل إلى كل عضو في مجتمع مغلق، إذا انفتح على ذلك المجتمع، نوعاً من التذكر، اضطراباً يتيح له أن يتابع. ومن روح إلى روح، يرسم صورة مجتمع مفتوح، مجتمع خلاّقين، يجري الانتقال فيه من عبقري إلى آخر، بواسطة تلامذة، أو مشاهدين أو سامعين.

إنه أصل الحدس في العقل. إذا بلغ الانسان الجملة الخلاقة المفتوحة، فذلك يتم إذاً فيما يفعل، فيما يخلق لا فيما يتأمل. ثمة إلى الآن في الفلسفة بالذات الكثير من التأمل المفترض: يتم كل شيء كما لو كان العقل مشبعاً من قبل بالانفعال، إذاً بالحدس، لكن ليس بالقدر الكافي للخلق وفقاً لهذا الانفعال[1]. لذا فإن أصحاب الأخلاق السامية، أبعد من الفلاسفة، إنما هم الفنانون والصوفيون (على الأقل المتسمين بصوفية مسيحية يصفها برغسون كما لو كانت بكاملها نشاطاً مفرطاً، عملاً، خلقاً)[2]. في الحد الأخير، إن الصوفي هو الذي يلعب بكل (عملية) الخلق، الذي يخترع تعبيراً لها أكثر ملاءمة بقدر ما يكون أكثر ديناميةً. إن الروح الصوفية، الخادمة لإله منفتح ومتناهٍ (تلك هي سمات الاندفاع الحيوي) تحرك بنشاط كل الكون وتعيد إنتاج إنفتاح كلٍّ لا شيء فيه ليرى أو ليتم تأمله. إن الفيلسوف، الذي هو مفعم سلفاً

(1) MR، 1029، 63.

(2) عن الصوفيات الثلاث، الاغريقية، والشرقية والمسيحية، أنظر MR، 1158 وما بعدها، 229 وما بعدها.

بالانفعال، كان يبرز خطوطاً تتقاسم الخلائط المعطاة في التجربة؛ وكان يمدّد رسمها إلى ما وراء «المنعطف»، وكان يشير في البعيد إلى النقطة الإمكانية التي تلتقي فيها كل النقاط: كل شيء يتم كما لو كان ما يبقى غير محدد في الحدس الفلسفي يتلقى تحديداً من نوع جديد، في الحدس الصوفي ـ كما، لو كانت تشكل قناعةٌ صوفيةٌ امتداداً لـ «الاحتمال» الفلسفي. لا ريب أنه لا يمكن الفيلسوف أن ينظر إلى الروح الصوفية إلا من الخارج، ومن وجهة نظر خطوط الاحتمال فيها[1]. لكن بالضبط، إن وجود الصوفية بالذات يعطي احتمالاً أرقى من هذه الاستحالة النهائية إلى يقين، وما يشبه غلافاً أو حداً لكل وجوه الطريقة.

كنا نسأل في البداية: ما هي العلاقة بين المفاهيم الثلاثة الأساسية، مفاهيم الزمان، والذاكرة، والاندفاع الحيوي؟ أي تقدم تسجله في فلسفة برغسون؟ يبدو لنا أن الزمان يحدد بصورة جوهرية تعددية إمكانية (ما يختلف من حيث الطبيعة). تظهر الذاكرة عندئذٍ كالتواجد المشترك لكل درجات الاختلاف في هذه التعددية، في إمكانية الفعل هذه. ويدل الاندفاع الحيوي أخيراً على تفعيل هذا الإمكاني وفقاً لخطوط تمايز تتناسب مع الدرجات ـ وصولاً إلى ذلك الخط الدقيق للانسان الذي يعي فيه الاندفاع الحيوي ذاته.

---

(1) أنظر MR، 1184، 260. ـ تذكرون أن لفكرة الاحتمال الأهمية العظمى في الطريقة البرغسونية، وان الحدس ليس طريقة خارجيةٍ أقل مما هو طريقةٌ داخليةٌ méthode d'intériorité.

الفهرس

1996/9/570



هذا الكتاب

لهذا الكتاب ثلاثة إتجاهات رئيسية:

- كيف يشكل الحدس، مع أنه في مقام ثانٍ بالنسبة للزمان، منهجاً حقيقياً.
- كيف أن الزمان يقدم نفسه كـ «تعددية» ويستتبع من هذه الجهة منطقاً خاصاً، سوف يتواجه مع مذهب النسبية؛
- كيف تتسلسل وتتقدم إلى الأمام المفاهيم الثلاثة، مفاهيم الزمان، والذاكرة، والاندفاع الحيوي.

مؤلف الكتاب هو جيل دولوز، الفيلسوف الفرنسي المعاصر، الذي كان يدرّس (في جامعة باريس الثامنة)، قبل أن ينتحر قبل أشهر قليلة تشرين الثاني 1995، منهياً بذلك، على مقربة من نهاية هذا القرن الصاخب، حياة بالغة العمق، ونشاطاً كتابياً نظرياً وفلسفياً كثيفاً ومميّزاً، لا سيما حول الفيلسوف الألماني نيتشه، الذي انتحر هو الآخر، في العام 1900.

في آخر كتابات دولوز التي نشرتها له لو نوفيل أوبسرفاتور بعد الوفاة، يقول: «كتابي المقبل ـ وسيكون الأخير ـ سوف يكون عنوانه «عظمة ماركس». ويضيف: «فقدت اليوم الرغبة في الكتابة. بعد كتابي عن ماركس أظن أنني سأتوقف عن الكتابة وأنكب عندئذٍ على الرسم».

لم يقيّض لنا أن نرى دولوز الرسّام. كانت شهوة الموت أقوى.

